Phil 1705.4.3

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER

(Class of 1814)

*President of Harvard College*

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

# Geſchichte

der

# neuern Philoſophie

von

**Kuno Fiſcher.**

Jubiläumsausgabe.

## Zweiter Band.

Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre.

Vierte neu bearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Univerſitätsbuchhandlung.
1898.

Digitized by Google

# Spinozas

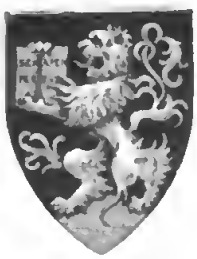
## Leben, Werke und Lehre.

Von

Kuno Fiſcher.

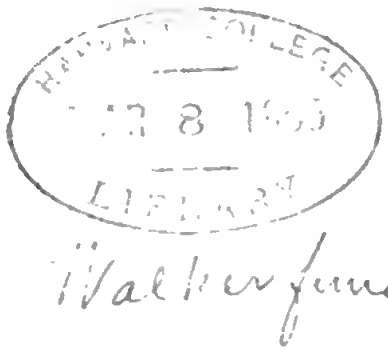
---

Vierte neu bearbeitete Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Univerſitätsbuchhandlung.
1898.

Phil 1705.4.3




Alle Rechte, besonders das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

# Vorrede.

Um der Kürze willen heißt dieſer nunmehr zweite Band des vorliegenden Werkes „Spinoza", weil der größte Theil ſeines Inhalts das Leben, die Schriften und die Lehre dieſes Philoſophen behandelt; während das durchgängige Thema kein anderes iſt als „die Schule Descartes'", zu welcher Spinoza als Vollender und Schlußglied gehört, denn er hat bis in ihre letzten Conſequenzen diejenige Haupt- und Grundlehre durchgeführt, welche von Descartes feſtgeſtellt worden war: von ihm einzig und allein.

Dadurch iſt der Geſichtspunkt beſtimmt, unter dem ich die Entſtehung und den Charakter der Lehre Spinozas aufgefaßt und dargeſtellt habe. Er iſt in allen vier Auflagen nach ſtets erneuter Prüfung unverändert geblieben, nur im Einzelnen, wie es der litterariſche Stand der Sache mit ſich gebracht hat, noch genauer und ausführlicher entwickelt worden. Es hat auch nicht an Gegnern gefehlt. So weit ich ihre Einwürfe kennen gelernt und beachtenswerth gefunden, habe ich ihnen Rede und Antwort geſtanden, aber mein Feld behauptet. Nachdem eine Sache zur Klarheit gediehen iſt, finden ſich immer gewiſſe Gegner, die ſogleich befliſſen ſind, unter dem Scheine der Neuheit die

Sache wieder zu verdunkeln und unklar zu machen. Ich bin dieſer Art von Gegnern und Gegenreden häufig begegnet, hier wie anderswo.

Wir wollen auf ſie anwenden, was Spinoza in ſeinen «Cogitata metaphysica» geſagt hat: «Ad haec non puto operae pretium esse, hic autores, qui diversum a nobis sentiunt, refutare nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus».

**Heidelberg**, im Mai 1897.

Kuno Fiſcher.

# Inhaltsverzeichniß.

## Erſtes Buch.

## Descartes' Schule.

### Erſtes Capitel.


Seite

**Verbreitung und Ausbildung der carteſianiſchen Lehre** . . 3
Der Carteſianismus in den Niederlanden . . . . . 3
1. Der neue Rationalismus und ſeine Gegner . . . . 3
2. Philoſophiſche Ausgleichungsverſuche . . . . . 6
3. Die Gegner in Löwen . . . . . 7
Der franzöſiſche Carteſianismus . . . . . 8
1. Kirchenpolitiſche Verfolgung . . . . . 8
2. Das claſſiſche Zeitalter und die Herrſchaft Descartes' . . 11
3. Modephiloſophie und Satyre . . . . . 14


### Zweites Capitel.


**Die erſten Fortbildungsverſuche der carteſianiſchen Lehre** . . 18
Die franzöſiſche Schule . . . . . 18
1. Rohault und Régis . . . . . 18
2. De la Forge und Cordemoy . . . . . 20
Die niederländiſche Schule . . . . . 21
1. Clauberg . . . . . 21
2. Balthaſar Bekker . . . . . 24


### Drittes Capitel.


**Das occaſionaliſtiſche Syſtem. Arnold Geulinx** . . . . . 30
Geulinx' Leben und Schriften . . . . . 30
Geulinx' Lehre . . . . . 32
1. Die Principienlehre . . . . . 33
2. Die Sittenlehre . . . . . 39

## Viertes Capitel.

Seite

**Malebranche's Standpunkt, Leben und Werke** . . . . . 42
Die Weltanſchauung in Gott . . . . . 42
Das Oratorium Jeſu . . . . . 44
Malebranches Leben und Schriften . . . . . 46
1. Schickſale . . . . . 46
2. Streitigkeiten . . . . . 48
3. Schriften . . . . . 51

## Fünftes Capitel.

**Malebranche's Lehre. A. Das occaſionaliſtiſche Erkenntnißproblem** 52
Dualismus und Occaſionalismus . . . . . 52
1. Die Subſtantialität der Dinge . . . . . 52
2. Die Unwirkſamkeit der Dinge . . . . . 54
3. Die Cauſalität Gottes . . . . . 57
Chriſtenthum und Philoſophie . . . . . 58
1. Der göttliche Wille als Weltgeſetz . . . . . 58
2. Der Irrthum als Sündenſchuld . . . . . 60
3. Die Erkenntniß als Erleuchtung . . . . . 62

## Sechstes Capitel.

**B. Löſung des Problems: Die Anſchauung der Dinge in Gott** 63
Objecte und Arten der Erkenntniß . . . . . 63
Malebranches Ideenlehre . . . . . 66
1. Der Urſprung der Ideen . . . . . 66
2. Die Ideenwelt in Gott . . . . . 69
3. Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft . 70

## Siebentes Capitel.

**C. Das Verhältniß der Dinge zu Gott. Der Pantheismus in Malebranche's Lehre** . . . . . 73
Das Univerſum in Gott . . . . . 73
1. Gott als Ort der Geiſter . . . . . 73
2. Die Dinge als Modi Gottes . . . . . 74
Malebranches pantheiſtiſche Richtung . . . . . 77

# Zweites Buch.

# Spinozas Leben und Werke.

## Erſtes Capitel.

**Umbildung der Lehre Descartes'. Der reine Naturalismus** . 87
Der neue Standpunkt . . . . . 87
1. Die Alleinheit . . . . . 87

Seite
2. Der Gegenſatz zwiſchen Denken und Ausdehnung . . . 88
3. Deus sive natura . . . . . 88
Das iſolirte Syſtem . . . . . 90

## Zweites Capitel.

**Nachrichten über das Leben Spinozas** . . . . . 93
Lebensnachrichten vor Colerus . . . . . 94
1. Die Vorrede der Werke . . . . . 94
2. Menagiana . . . . . 94
3. Pierre Bayle . . . . . 95
4. Die beiden Kortholt . . . . . 96
Joh. Colerus . . . . . 98
Spätere Lebensnachrichten . . . . . 100
1. Lucas . . . . . 100
2. Nicéron . . . . . 102
3. Boulainvilliers . . . . . 102
4. Joh. van Vloten . . . . . 103
5. K. O. Meinsma . . . . . 104

## Drittes Capitel.

**Spinozas Abſtammung und Zeitalter** . . . . . 105
Die portugieſiſchen Juden in Amſterdam . . . . . 105
1. Vorgeſchichte in Spanien und Portugal . . . . . 105
2. Auswanderung nach Amſterdam. Die neue Gemeinde . . 107
3. Die Rabbiner und die Schule . . . . . 108
4. Uriel da Coſta . . . . . 109
5. Iſaak Orobio de Caſtro . . . . . 111
6. Die Kabbaliſten . . . . . 111
Die niederländiſchen Zuſtände . . . . . 113

## Viertes Capitel.

**Spinozas Leben und Charakter** . . . . . 117
Die Periode der Lehrjahre . . . . . 117
1. Haus und Familie . . . . . 117
2. Die Rabbinenſchule. „Der Baum des Lebens“ . . . 119
3. Die Neigung zur Philoſophie . . . . . 119
4. Die lateiniſche Schule. Franz van den Ende . . . . 121
5. Clara Maria van den Ende . . . . . 123
Der Bruch mit dem Judenthum . . . . . 125
1. Innere Conflicte . . . . . 125
2. Ausforſchung und Verhör . . . . . 126
3. Die Beſtechung, das Attentat und der Bannfluch . . . 128
Die Periode der Einſamkeit und der Werke . . . . . 132
1. Unabhängigkeit und Lebenserwerb . . . . . 132
2. Die Freunde in Amſterdam . . . . . 133

Seite
3. Das Landhaus und der Aufenthalt in Rijnsburg (1656—1663) 135
4. Johannes Caſearius . . . . . 140
5. Voorburg (1663—1669) . . . . . 141
6. Haag (1669—1677) . . . . . 146

## Fünftes Capitel.

**Fortſetzung. Die letzten Jahre (1670—1677)** . . . . . 147
Bruch mit der Staatsreligion und der Theologie . . . . . 147
1. Der theologiſch-politiſche Tractat . . . . . 147
2. Lambert Velthuyſens Einwürfe . . . . . 149
3. Heinrich Oldenburgs Einwürfe . . . . . 150
4. Die Bekämpfung und Verbreitung des Tractats . . . 155
5. Geiſter- und Geſpenſterglaube . . . . . 160
6. Albert Burghs Bekehrungsverſuch . . . . . 162
Die letzten Erlebniſſe . . . . . 166
1. Der Ruf nach Heidelberg . . . . . 166
2. Der Beſuch in Utrecht . . . . . 169
3. Die Gefahr im Haag . . . . . 170
4. Tſchirnhauſen . . . . . 171
5. Leibniz . . . . . 175
Lebensart und Lebensende . . . . . 178
1. Uneigennützigkeit und Bedürfnißloſigkeit . . . . . 178
2. Einſamkeit und Stillleben . . . . . 181
3. Der Tod Spinozas . . . . . 185
4. Spinozas äußere Erſcheinung und Bilder . . . . . 187

## Sechstes Capitel.

**Spinozas litterariſche Wirkſamkeit und Werke** . . . . . 189
Hemmungen der litterariſchen Wirkſamkeit . . . . . 189
Die Werke . . . . . 192
1. Bei Lebzeiten Spinozas veröffentlichte . . . . . 192
2. Verlorene und verloren geglaubte . . . . . 192
3. Die Ausgabe der «Opera posthuma» . . . . . 193
4. Neue Aufſchlüſſe . . . . . 194
5. Geſammtausgaben . . . . . 198
6. Neue Auffindungen. A. «Tractatus brevis» . . . . 199
7. B. Briefliche Supplemente . . . . . 201

## Siebentes Capitel.

**Die Zeitfolge der philoſophiſchen Werke** . . . . . 205
Die Werke außer der Ethik . . . . . 206
Die Ausbildung der Ethik und deren Kunſtform . . . . 207
1. Eintheilung (1665—1675) . . . . . 207
2. Die Beilage an Oldenburg (1661) . . . . . 209
3. Der Fortſchritt im Jahre 1663 . . . . . 212

## Achtes Capitel.

Seite

**Das erſte philoſophiſche Werk: der kurze Tractat** . . . . 214
Abhandlungen über den Tractat . . . . . 214
Compoſition und Inhalt . . . . . 215
1. Der erſte Theil . . . . . 217
2. Der zweite Theil . . . . . 226
3. Die Dialoge . . . . . 242
4. Der Anhang . . . . . 247

## Neuntes Capitel.

**Die Entſtehung der Lehre Spinozas** . . . . . 252
Der Entwicklungsgang der Lehre . . . . . 252
Der Urſprung und die Quellen der Lehre . . . . . 254
1. Der Streit der Anſichten . . . . . 254
2. Die Löſung der Frage . . . . . 270

## Zehntes Capitel.

**Die Schrift über die Verbeſſerung des Verſtandes** . . . . 276
Der ethiſche Ausgangspunkt. Das Gut und die Güter . . . 276
Die Wahl des Ziels . . . . . 280
1. Das ungewiſſe Gut und die gewiſſen Uebel . . . . 280
2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut . . 280
3. Gott und die Liebe zu Gott . . . . . 282
Der Weg zum Ziele . . . . . 283
1. Das Princip der Einheit . . . . . 283
2. Die Aufgabe der Erkenntniß . . . . . 284
3. Die Arten der Erkenntniß . . . . . 285
4. Die Arten der unklaren Idee. Verſtand und Gedächtniß . 288
5. Die Realdefinition . . . . . 289
6. Das klare und methodiſche Denken . . . . . 290

## Elftes Capitel.

**Spinozas Darſtellung der carteſianiſchen Principienlehre und ſeine metaphyſiſchen Gedanken** . . . . . 291
Die Darſtellung der Lehre Descartes' . . . . . 291
1. Die Vorrede . . . . . 291
2. Die Cogitata metaphysica als Anhang . . . . . 296
Die Differenzen . . . . . 297
1. Gott und die menſchliche Freiheit . . . . . 297
2. Gott und Welt . . . . . 301

## Zwölftes Capitel.

**Der theologiſch-politiſche Tractat. Das Recht der Denkfreiheit** 307
Veranlaſſung und Aufgabe . . . . . 307
1. Geſchichtliche Vorausſetzungen und Zeitfrage . . . . 307
2. Die Faſſung der Aufgabe . . . . . 311

Seite

Die Löſung der Aufgabe . . . . . 316
1. Religion und Philoſophie . . . . . 316
2. Religion und Staat . . . . . 318
3. Religion und Bibel . . . . . 319

# Drittes Buch.

## Spinozas Lehre.

### Erſtes Capitel.

**Die Geltung der mathematiſchen Methode in der Lehre Spinozas** 335
Die Begründung der Methode . . . . . 335
Die Anwendung der Methode . . . . . 337
1. Die Definitionen . . . . . 337
2. Die Axiome . . . . . 339
3. Die Propoſitionen uud Demonſtrationen . . . . . 341
4. Corollarien und Scholien . . . . . 344
Die Geltung der Methode . . . . . 344
1. Die Ordnung der Dinge . . . . . 344
2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt . . . . 346
3. Die Unmöglichkeit der Freiheit und der Zwecke . . . 347

### Zweites Capitel.

**Der Gottesbegriff in der Lehre Spinozas** . . . . . 351
Die göttliche Alleinheit . . . . . 351
1. Die Subſtantialität und Cauſalität Gottes . . . . 351
2. Die immanente Cauſalität Gottes . . . . . 354
3. Die freie Cauſalität Gottes: Freiheit und Nothwendigkeit . 354
Die Unperſönlichkeit Gottes . . . . . 359
1. Die Freiheit von jeder Beſtimmung . . . . . 359
2. Wille und Verſtand als Beſtimmungen . . . . . 360
3. Gott oder Natur . . . . . 362
Spinozas Gottesbegriff im Gegenſatz zu den Religionen . . . 366
1. Monotheismus und Polytheismus . . . . . 366
2. Chriſtenthum und Judenthum . . . . . 368
Geſammtreſultat . . . . . 370

### Drittes Capitel.

**Der Begriff des Attributs. Die zahlloſen Attribute** . . . 370
Die göttlichen Attribute . . . . . 370
1. Begründung und Problem . . . . . 370
2. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen . . . . 371
3. Die Realität der Attribute . . . . . 374

Seite

Die zahllosen Attribute Gottes . . . . . 377
1. Problem und Begründung . . . . . 377
2. Die Attribute als Substanzen . . . . . 379
3. Die Attribute als Kräfte . . . . . 383

## Viertes Capitel.

**Die Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur** . . . . . 386
Die beiden erkennbaren Attribute . . . . . 386
Die zahllosen und die erkannten Attribute . . . . . 393
Gesammtresultat . . . . . 396

## Fünftes Capitel.

**Die unendlichen und endlichen Modi. Die bewirkte Natur** . 396
Der Begriff des Modus . . . . . 396
1. Das endliche Wesen . . . . . 396
2. Unendliche und endliche Modi . . . . . 398
Substanz und Modi . . . . . 401
1. Gott als wirkende Natur . . . . . 401
2. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur . . . . 403
Das Verhältniß zwischen Gott und Welt . . . . . 407
1. Problem und Lösung . . . . . 407
2. Die falschen Auffassungen . . . . . 409
3. Die doppelte Natur (natura duplex). Bacon und Spinoza . 412
Gesammtresultat . . . . . 414

## Sechstes Capitel.

**Die Ordnung der Dinge. Geister und Körper** . . . . 415
Die Ordnung der Dinge . . . . . 415
1. Der Causalnexus . . . . . 415
2. Geister und Körper . . . . . 417
Die Körperwelt . . . . . 420
1. Der Causalnexus der Körper . . . . . 420
2. Einfache und zusammengesetzte Körper . . . . . 422
3. Der menschliche Körper . . . . . 424
Gesammtresultat . . . . . 426

## Siebentes Capitel.

**Die menschlichen Leidenschaften. Thätige und leidende Affecte** 426
Die Stellung der Aufgabe . . . . . 426
Der Grund der Leidenschaften . . . . . 429
1. Das naturgemäße Streben . . . . . 429
2. Der menschliche Wille . . . . . 431
3. Die Grundformen der Leidenschaft . . . . . 431

Seite

Die Arten der Leidenſchaften . . . . . 432
1. Liebe und Haß (Nebenformen). Hoffnung und Furcht . . 432
2. Arten und Folgen der Liebe und des Haſſes . . . . 435
3. Liebe und Haß unter der Vorſtellung der Freiheit . . 440
4. Selbſtzufriedenheit und Reue . . . . . 441
5. Zorn und Rache. Neid und Schadenfreude. Mitleid und Wohlwollen . . . . . 441
6. Die Selbſtſchätzung. Ehrgeiz und Hochmuth . . . . 444
7. Bewunderung und Verachtung . . . . . 445
Die Claſſification der Leidenſchaften . . . . . 446
1. Objective und ſubjective Verſchiedenheit . . . . . 446
2. Aeußere und innere Urſachen der Affecte . . . . . 447
3. Leidende und thätige Affecte . . . . . 448
Geſammtreſultat . . . . . 449

## Achtes Capitel.

**Die menſchliche Geſellſchaft und der Staat** . . . . . 450
Sitten- und Staatslehre . . . . . 450
Natur- und Staatsrecht . . . . . 456
1. Das Naturrecht . . . . . 456
2. Das Staatsrecht . . . . . 460
3. Der Staat und das Individuum . . . . . 471

## Neuntes Capitel.

**Die Lehre vom menſchlichen Geiſt** . . . . . 475
Die Aufgabe der Geiſteslehre . . . . . 475
Der Geiſt als die Idee des Körpers . . . . . 477
1. Die Idee eines wirklichen Dinges . . . . . 477
2. Die Idee des menſchlichen Körpers. Ideencomplex . . 478
3. Die Ideen äußerer Körper. Ideenaſſociation und Gedächtniß 479
Der Geiſt als die Idee des Geiſtes (idea mentis) . . . . 480
1. Der menſchliche Geiſt als die Idee ſeines Körpers . . . 480
2. Das Problem der idea mentis . . . . . 481
3. Die Erklärung der idea mentis . . . . . 482
4. Die Bedeutung der idea mentis . . . . . 484

## Zehntes Capitel.

**Die Lehre von der menſchlichen Erkenntniß** . . . . . 488
Die inadäquate Erkenntniß . . . . . 488
1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß . . . . . 488
2. Der Irrthum . . . . . 491
3. Freiheit, Gattungen, Zwecke als inadäquate Ideen . . . 491
4. Die Imagination und deren Gegentheil . . . . . 494

Seite

Die adäquate Erkenntniß . . . . . 496
1. Die Möglichkeit adäquater Ideen . . . . . 496
2. Die Gemeinſchaftsbegriffe . . . . . 496
3. Die Ideen der Attribute und die Idee Gottes . . . 497
Die Stufen der menſchlichen Erkenntniß . . . . . 498
1. Einbildung, Vernunft, Intuition . . . . . 498
2. Die wahre Erkenntniß . . . . . 500
3. Die theoretiſche Natur des menſchlichen Geiſtes . . . 501
Geſammtreſultat . . . . . 503

## Elftes Capitel.

**Die Lehre vom menſchlichen Willen** . . . . . 504
Verſtand und Wille . . . . . 504
1. Die falſche Willensfreiheit . . . . . 504
2. Der Wille als Bejahung und Verneinung . . . . 505
3. Der determinirte Wille . . . . . 506
Der Wille zur klaren Erkenntniß . . . . . 507
1. Der Wille als Begierde . . . . . 507
2. Die Begierde als Tugend . . . . . 507
3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben . . . . 509
Der Werth der Affecte . . . . . 511
1. Die Affecte als Motive . . . . . 511
2. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtſchaft . . 512
3. Die guten und ſchlechten Affecte . . . . . 515

## Zwölftes Capitel.

**Die Lehre von der menſchlichen Freiheit** . . . . . 520
Der Widerſtreit in der menſchlichen Natur . . . . . 520
1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen . . . 520
2. Die Tugend des Erkennens . . . . . 522
3. Die Ausſchließung der Wahlfreiheit . . . . . 523
Die Befreiung von den Leidenſchaften . . . . . 527
1. Die Macht der Affecte . . . . . 527
2. Die Macht der Vorſtellungen . . . . . 529
3. Der mächtigſte Affect . . . . . 529
Der Zuſtand der Freiheit . . . . . 530
1. Die Liebe Gottes . . . . . 530
2. Die Freiheit des menſchlichen Geiſtes . . . . . 534
3. Die Nothwendigkeit der Freiheit . . . . . 539
4. Die ewige Freude als die Erkenntniß der Dinge . . . 542

## Dreizehntes Capitel.

**Charakteriſtik und Kritik der Lehre Spinozas** . . . . . 547
Die Grundzüge des Syſtems . . . . . 547
1. Rationalismus und Pantheismus . . . . . 547

Seite

2. Naturalismus . . . . . 550
3. Dogmatismus . . . . . 551
Einwürfe wider das System . . . . . 554
1. Wider Spinozas Erkenntnißsystem . . . . . 554
2. Wider Spinozas Weltsystem . . . . . 557
Die inneren Widersprüche des Systems . . . . . 562
1. Gott und die Liebe Gottes . . . . . 562
2. Gott und Mensch . . . . . 563
3. Geist und Körper . . . . . 566
4. Weltsystem und Erkenntnißsystem . . . . . 568
5. Substanz und Modus . . . . . 569
Das neue Problem . . . . . 570
1. Die Substantialität der Dinge . . . . . 570
2. Die Einheit der Kraft . . . . . 571
3. Die Monade . . . . . 571

# Erstes Buch.

# Descartes' Schule.

## Erſtes Capitel.

## Verbreitung und Ausbildung der carteſianiſchen Lehre.

### I. Der Carteſianismus in den Niederlanden.

#### 1. Der neue Rationalismus und ſeine Gegner.

Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts iſt das Zeitalter der zunehmenden Ausbreitung und Geltung der neuen Lehre, die ſich von den Niederlanden nach Deutſchland, von Frankreich nach England und Italien fortpflanzt. Die nächſten und bewegteſten Gebiete ihrer Wirkſamkeit ſind jene beiden Länder, die des Philoſophen erſte und zweite Heimath waren; hier finden ſich in den vorhandenen Bildungszuſtänden ſowohl die förderlichen Bedingungen, welche ihren Entwicklungsgang begünſtigen, als die feindlichen Mächte, von denen ſie bekämpft wird, nur daß beide in Frankreich anders geartet ſind, als in Holland.

Die kriegeriſch errungene, endlich ſiegreich befeſtigte Unabhängigkeit der vereinigten Niederlande von der ſpaniſchen Herrſchaft, ihre föderative Geſtaltung im Innern, der republikaniſche und proteſtantiſche Geiſt, welcher das Volksleben durchdringt, der Bildungsreichthum mächtiger Städte, insbeſondere eine Reihe blühender, eigenartiger, neu belebter, zum Theil neu gegründeter Univerſitäten eröffnen dem aufſtrebenden Carteſianismus einen freien Spielraum. Wenige Jahrzehnte nach den erſten Anfängen einer Schule, welche Descartes noch ſelbſt hatte entſtehen ſehen, giebt es hier keine Univerſität, in welche die neuen Ideen nicht ihren Eingang gefunden. Vor allen ſind Utrecht, Leyden, Gröningen und Franeker zu nennen. In Utrecht begann mit Reneri und Regius die akademiſche Wirkſamkeit der carteſianiſchen Lehre, in Leyden erreichte ſie durch die Zahl und Bedeutung ihrer Vertreter den Höhepunkt ihres akademiſchen Einfluſſes; ſie bemächtigte ſich nicht bloß der philoſophiſchen und mathematiſchen Fächer, ſondern ergriff auch die Theologie, Phyſik und Medicin. Die

nächſte Arbeit der Schüler beſtand in der commentirenden Erklärung der Werke des Meiſters, in der Paraphraſe ſeiner Hauptſchriften, deren Inhalt von einigen ſogar in gebundener Rede wiedergegeben wurde. In dem Syſteme ſelbſt fanden ſich Lücken, welche ergänzt, Folgerungen, welche näher beſtimmt und berichtigt ſein wollten. Damit begann ſchon die Fortbildung, welche das Thema der jüngeren Schule ausmachte.

Wir haben die Gegenſätze kennen gelernt, welche das neue Syſtem durch ſeine Principien gegen ſich hervorrief. Sie kamen theils von der kirchlich-theologiſchen, theils von der philoſophiſchen Seite ſowohl der alten ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen, als auch der neuen ſenſualiſtiſch-materialiſtiſchen Richtung. Dieſe Gegenſätze auszugleichen und die neue Lehre namentlich den Forderungen der Theologie anzupaſſen, war das Beſtreben der erſten Schüler. In Abſicht auf die Glaubenslehre folgten ſie dem Vorbilde Descartes'. Hatte doch dieſer eine Metaphyſik gegeben, welche durch ihre Beweiſe vom Daſein Gottes und der Unſterblichkeit der Seele den Bund zwiſchen Theologie und Philoſophie, zwiſchen Glauben und Vernunft erneuen und feſter als je begründen wollte; er wollte geleiſtet haben, was der Scholaſtik mißlungen war: die Rationaliſirung des Glaubens.

Indeſſen war mit jenen Beweiſen die Sache keineswegs gethan. Im offenen Widerſtreit mit den bibliſchen und kirchlichen Vorſtellungen hatte der Philoſoph die Bewegung der Erde und die Unendlichkeit des Weltalls gelehrt. Es war nicht genug, die Theologie auf carteſianiſche Art rationell zu machen: die neue Theologie mußte ihre Uebereinſtimmung mit dem *Bibelglauben* beweiſen, und dies konnte nur geſchehen durch eine künſtliche Umdeutung widerſtreitender bibliſcher Ausſprüche, durch die Annahme, daß in ſolchen Fällen die bibliſche Darſtellungsart bildlich zu nehmen ſei, mit einem Wort durch eine *allegoriſche* Schrifterklärung: dieſelbe Auskunft, die allemal ergriffen wurde, ſo oft eine ſpeculative Religionslehre ſich aus den Offenbarungsurkunden rechtfertigen wollte. Das natürliche, ſprachkundige und hiſtoriſche Schriftverſtändniß mußte dem ſogenannten philoſophiſchen den Platz räumen, um der Uebereinſtimmung, welche zu beweiſen war, nicht im Wege zu ſtehen.

Die carteſianiſchen Theologen von Leyden, Gröningen und Franeker haben dieſen Standpunkt allegoriſcher Bibelerklärung ausgeführt und vertheidigt, an ihrer Spitze ſtand *Wittich* (1625—1688), Profeſſor in

Leyden, ſeiner Zeit der gefeiertſte Lehrer der Univerſität und das Haupt des neuen Rationalismus in den Niederlanden, ein ſpäterer Gegner Spinozas; im Jahre 1659 erſchien ſein Werk „Ueber den Conſenſus der in der Bibel geoffenbarten und der von Descartes entdeckten Wahrheit". Sogar die Uebereinſtimmung zwiſchen der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte und der carteſianiſchen Kosmogonie ſuchte Amerpool in Gröningen in ſeinem «Cartesius Mosaïzans» (1669) nachzuweiſen, indem er die Hypotheſe der Wirbel in die bibliſche Geneſis hineininterpretirte. Der Geiſt Philos ſchien über die Carteſianer gekommen. Die Unkritik und Ausſchweifung dieſer Allegoriſten ging ſoweit, daß Schotanus, welcher die carteſianiſche Metaphyſik in Verſe brachte, die ſechs Meditationen mit den ſechs Schöpfungstagen verglich! Gleichzeitig mit Wittich lehrte in Leyden der Theologe Coccejus, der (unabhängig von den Rationaliſten der philoſophiſchen Schule) die allegoriſche Erklärungsart in typologiſcher Abſicht brauchte, um darzuthun, wie das neue Teſtament im alten enthalten ſei. Daher wurden von den Gegnern in den Niederlanden Carteſianer und Coccejaner einander gleichgeſtellt, wie in Frankreich Carteſianer und Janſeniſten.

Mit der größten Heftigkeit bekämpften die orthodoxen Vertreter der niederländiſchen Kirche die neue Schule mit ihren antibibliſchen Lehren und ihrer allegoriſchen Schrifterklärung, welche letztere das Glaubensfundament willkürlich behandle und die Theologie den Ausſprüchen der Vernunft zu unterwerfen ſuche; ſie forderten die Trennung beider, die förmliche Ausſchließung der carteſianiſchen Lehre von Kanzel und Katheder. Ihre Stimmführer waren die Voëtianer, welche die ſtädtiſchen Obrigkeiten, die akademiſchen Curatoren und theologiſchen Facultäten dergeſtalt zu bearbeiten und gegen die neue Lehre aufzuregen wußten, daß man in Utrecht und Leyden noch bei Lebzeiten des Philoſophen feindlich gegen dieſelbe auftrat.[1] Bald nach dem Tode Descartes' ſprach die Synode von Dordrecht das kirchliche Verbot aus (1656), welches die Delfter Beſchlüſſe im folgenden Jahre beſtätigten.

Indeſſen vermochten dieſe Maßregeln nichts gegen die Sache; ſie bewirkten höchſtens, daß man bei der Verbreitung der neuen Ideen den Stempel Descartes' vermied und die Schülerſchaft nicht offen zur Schau trug. Als Heereboord, Profeſſor der Theologie in Leyden,

[1] Vgl. dieſes Werk. Bd. I. Buch I. Cap. VI. S. 225—241.

ſeine „Philoſophiſchen Forſchungen“ im Jahre der Delfter Beſchlüſſe veröffentlichte, gab er ſich nicht für einen Carteſianer, ſondern für einen unabhängigen Denker, der unter dem Schutz der niederländiſchen Glaubens- und Gedankenfreiheit mit gleicher Unparteilichkeit von Ariſtoteles und Thomas, von Patricius, Ramus und Descartes reden wolle; er erklärte in der Vorrede, daß er keinem Philoſophen verknechtet und ſich zu den Schulautoritäten weder als Geißel noch als Märtyrer, weder als „Momus“ noch als „Mimus“ zu verhalten geſonnen ſei. Lambert Velthuyſen, ein Privatmann in Utrecht, Anhänger des carteſianiſchen Rationalismus auch in Anwendung auf die Bibel, ein ſpäterer Gegner Spinozas, vertheidigte die Bewegung der Erde und ſagte im Vorwort ſeiner Schrift, er ſei ein freier Mann in einem freien Staate und kein Theologe.[1]

### 2. Philoſophiſche Ausgleichungsverſuche.

Unter den Phyſiologen und Medicinern der carteſianiſchen Schule ſuchten einige dem Syſtem eine Wendung zu geben, welche ſich dem Senſualismus zuneigte und in der Lehre vom menſchlichen Geiſt und dem Verhältniß zwiſchen Seele und Körper eine materialiſtiſche Richtung einſchlug. Dies geſchah gleichzeitig durch Regius in Utrecht und Hooghland in Leyden, der in ſeinen «Cogitationes» (1646) die Grundlehren Descartes' ſo ausführte, daß in ſeinem Werke nichts carteſianiſch erſchien als die Widmung. Regius war der einſt geprieſene Schüler, Hooghland der Freund des Philoſophen: in jenem ſah Descartes einen Apoſtaten, den er öffentlich verwarf[2], in dieſem einen perſönlich wohlgeſinnten Mann ohne Beruf zur Philoſophie und ohne Verſtändniß ſeiner Lehre, er nahm die Schrift deſſelben als ein unreifes Product, das er in einem Brief an die Prinzeſſin Eliſabeth abfällig beurtheilte. Mit dieſen Ueberläufern aus dem eigenen Lager in das jener philoſophiſchen Widerſacher, die er in ſeinen Entgegnungen auf die Einwürfe der Hobbes und Gaſſendi ſo nachdrücklich bekämpft hatte, wollte Descartes nichts gemein haben und keinerlei Compromiſſe eingehen. Er verwarf jeden Verſuch, ſeine Lehre dem Senſualismus und Materialismus anzupaſſen, aber er billigte, daß man ſie mit der kirchlichen Theologie und ſelbſt mit der ariſtoteliſchen Phyſik auszu-

[1] Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie cartécienne. 3. éd. (Par. 1868) T. I. ch. XII. pg. 269—271. ch. XIII. pg. 283—291. — [2] Dieſes Werk. Bd. I. Buch I. Cap. VII. S. 249—251.

gleichen ſuchte. Jeder Vertrag zwiſchen den entgegengeſetzten Richtungen der neuen Philoſophie erſchien ihm als die gröbſte Verunſtaltung ſeiner eigenen Lehre, während es der letzteren zu Gute kam, wenn eine Art Bündniß zwiſchen ihren neuen Ideen und den alten, in Kirche und Schule eingelebten und herrſchenden Autoritäten geſtiftet wurde.

Es gab keinen carteſianiſchen Senſualismus und Materialismus, aber es gab eine carteſianiſche Theologie, und es ſollte ſelbſt eine ariſtoteliſch-carteſianiſche Naturphiloſophie geben dürfen. Dabei gewann ſeine Lehre an Anſehen und verlor nichts an ihrer Bedeutung. Denn man ließ ihre Grundſätze beſtehen und ſuchte die entgegenſtehenden Anſichten durch Umdeutung denſelben anzupaſſen. So wurde die Bibel carteſianiſch erklärt, damit die Lehre Descartes' bibliſch erſcheine, und ebenſo ließ man den Ariſtoteles carteſianiſch denken, um die Lehre Descartes' ariſtoteliſch zu ſtempeln und den Anſtoß wegzuräumen, welchen die altmediciniſche Schule an dieſer Lehre nahm. Der wichtigſte Vertreter dieſer Richtung war J. Raey, Profeſſor der Medicin in Leyden, der im Jahre 1654 ſeine «Clavis philosophiae naturalis seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana» herausgab und im naturphiloſophiſchen Intereſſe der neuen Lehre ſich zu Ariſtoteles ähnlich verhielt als im theologiſchen Wittich zur Bibel. Descartes ſelbſt hatte bezeugt, daß keiner ſeine Philoſophie beſſer zu lehren vermöge als Raey. Wir werden ſpäter unter den hervorragenden Männern der jüngeren Schule Clauberg nennen müſſen; Raey war ſein Lehrer, Wittich ſein Schüler.

Die Gegenſätze lagen zu offen und ausgeprägt, um ſich abſtumpfen oder verleugnen zu laſſen. Die Erkenntnißlehre Descartes' mußte von den Orthodoxen, die Geiſteslehre von den Materialiſten angefochten werden: jene hatte die Unabhängigkeit der Vernunft von der Autorität, dieſe die Unabhängigkeit des Geiſtes von der Materie erklärt. Es galt, das Syſtem wie es war, gegen die gemeinſamen Feinde aufrecht zu halten und zu vertheidigen: in dieſer nach beiden Seiten gerüſteten und wirkſamen Stellung finden wir den Gröninger Profeſſor Tobias Andreä (1604—1674).

### 3. Die Gegner in Löwen.

Man wird nicht erwarten, daß durch jene künſtlichen und leichten Verſuche der Umdeutung die Männer der alten Schule gewonnen werden konnten, die Mediciner ſo wenig wie die Theologen. Je ver-

deckter die Neuerung auftrat, um ſo gefährlicher mußte ſie ſcheinen. Das gleiche Intereſſe gegen die gemeinſame Gefahr führte die Gegner zuſammen und vereinigte ihre Angriffe. In Löwen, der Univerſität der katholiſchen Niederlande, führte der Mediciner Plempius unter dem Beiſtande der Theologen die Bewegung gegen den eingedrungenen Carteſianismus; der päpſtliche Nuntius in Brüſſel unterſtützte dieſe Eiferer durch Warnungen und Verbote, welche er an den Rector der Univerſität erließ; die Jeſuiten bemächtigten ſich der Sache und wußten es in Rom dahin zu bringen, daß den 20. November 1663 die philoſophiſchen Werke Descartes', insbeſondere die Meditationen, die Erklärung gegen Regius, die Briefe an Dinet und Voëtius und die Schrift über die Leidenſchaften auf den Index der verbotenen Bücher geſetzt wurden. Daß auch die Noten gegen Regius' materialiſtiſche Auslegung der carteſianiſchen Lehre in dieſem Verbot genannt war, iſt ebenſo bemerkenswerth, als daß von demſelben Gaſſendis Werke nicht betroffen wurden. Indeſſen nach den Einwürfen Bourdins und der Denkart der Jeſuiten darf es nicht befremden, daß dieſen der Senſualismus gerade um ſeiner Sinnlichkeit willen eher empfehlenswerth erſchien als verdammlich. Das römiſche Verbot hatte in Löwen und den katholiſchen Niederlanden nur geringe Erfolge. Um ſo wirkſamer wurde es in Frankreich.[1]

## II. Der franzöſiſche Carteſianismus.

### 1. Kirchenpolitiſche Verfolgung.

Die öffentliche Lage der Dinge war der Verbreitung der Lehre Descartes' in ihrem natürlichen Heimathlande nicht günſtig. In dem politiſch und kirchlich centraliſirten Staate, unter der Herrſchaft des machtvollkommenſten Königs, deſſen Befehlen die Lehranſtalten des Landes unterworfen waren, und welcher ſelbſt dem Einfluß der Jeſuiten Gehör gab, bei der Popularität, womit der franzöſiſche Zeitgeiſt die epikureiſche, durch Gaſſendi und ſeine Anhänger wiedererneuerte Lehre pflegte, vereinigten ſich viele und mächtige Hinderniſſe, um den Ideen unſeres Philoſophen die Heerſtraßen zu ſperren.

Drei Jahre nach dem römiſchen Verbot verweigerte man die kirchliche Beiſetzung der Aſche Descartes' in Paris, und nachdem ſie geſtattet worden,

[1] Fr. Bouillier: Hist. de la phil. cart. I. ch. XII. pg. 270—278. ch. XXII. pg. 466—467.

unterſagte man die Trauerfeierlichkeit und die Errichtung eines Denkmals (1667). Auf den Befehl des Königs mußte die Lehre Descartes' an dem collège royal (1669), an den Univerſitäten von Paris (1671) und Angers (1675) verſtummen. Die neuen Anſichten ſollen nicht verbreitet werden, «car tel est notre bon plaisir». In Caen ſchloß die theologiſche Facultät die Carteſianer von der Verleihung der Grade aus (1677), und an der Pariſer Univerſität wurde zwanzig Jahre nach jenem königlichen Befehl, der durch die Hand des Erzbiſchofs erfolgt war, das Verbot erneuert. Daß eine ſolche Wiederholung nöthig erſchien, war ein Zeichen, wie wenig die officielle Verfolgung, welcher die Lehre Descartes' während der Jahre von 1670—1690 in Frankreich ausgeſetzt war, die beabſichtigten Wirkungen erreicht hatte. Die Ideen zeigten ſich ſtärker als die Maßregeln.

Die Gründe, aus denen man den Carteſianismus unterdrückt wiſſen wollte und in ſo heftiger Weiſe verfolgte, kamen von der kirchlichen Seite und wurden namentlich durch die kirchenpolitiſche Richtung geſchärft, welche damals in Frankreich herrſchte. Der Feldzug gegen die Janſeniſten war ſchon ſeit Jahren im Gange und bereits in die Phaſe getreten, welche auf die Vernichtung der Männer von Port Royal ausging, als die Verfolgung der Lehre Descartes' ihren unduldſamen Charakter annahm. Die neue Philoſophie galt als eine Bundesgenoſſin des Janſenismus, Arnauld, der franzöſiſche Wortführer des letzteren, ſtand auf ihrer Seite. Wollte man die Janſeniſten gründlich bekämpfen, ſo durfte man die Carteſianer nicht überſehen, ſondern mußte den Feldzug gegen jene auf dieſe mitausdehnen. Man wollte in der franzöſiſchen Kirche keine centrifugalen Beſtrebungen dulden: unter dieſem kirchlich-politiſchen Standpunkte, den Ludwig XIV. im Bunde mit den Jeſuiten feſthielt, erſchienen die Anhänger Descartes' in derſelben Reihe mit den Janſeniſten, hinter denen die Calviniſten und Lutheraner drohten. Dies war die eigentliche Zielſcheibe aller jeſuitiſchen Polemik gegen die Lehre Descartes'; man bekämpfte ihre Sätze, um aus den Folgerungen ihren Zuſammenhang mit dem Janſenismus und daraus den kirchenfeindlichen Charakter des Syſtems herzuleiten.

Schon die ſkeptiſche Begründung des letzteren, der carteſianiſche Zweifel, ſchien Beweiſes genug, daß hier die unbedingte Geltung der kirchlichen Autorität grundſätzlich verneint werde. Aber als das eigentliche Object der Anklage galt die augenſcheinliche Unverein-

barkeit der carteſianiſchen Metaphyſik mit der kirchlichen Abendmahlslehre. Wenn den Formen nicht mehr, wie bei den Scholaſtikern, ſubſtantielle, ſondern nur accidentelle Geltung zugeſchrieben wird, wenn ſie nur Modificationen ſind, welche den Subſtanzen zukommen und mit dieſen untrennbar verbunden ſein müſſen, ſo iſt es abſolut unmöglich, daß Geſtalt und Eigenſchaften beharren, während das Ding ſelbſt ſich verändert, daß, um die Anwendung auf den Fall von eminent kirchlichem Intereſſe zu machen, in der Geſtalt und unter den Eigenſchaften von Brod und Wein Leib und Blut Chriſti erſcheinen. Descartes lehrt, daß unter allen Bedingungen die Subſtanz beharrt und die Formen wechſeln; die Kirche lehrt, daß im Sacrament der Euchariſtie die Formen beharren und die Subſtanz ſich verwandelt. Nach den Principien des Philoſophen giebt es wohl Transformation, aber keine Transſubſtantiation; nach der Glaubenslehre der Kirche gilt im höchſten der Sacramente das Gegentheil.

Zufolge der Lehre Descartes' beſteht das Weſen des Körpers in der Ausdehnung und dieſe im Raum; es iſt daher abſolut unmöglich, daß derſelbe Körper zugleich in verſchiedenen Räumen oder Orten exiſtirt; mithin kann eine reale oder körperliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl auf keinerlei Art ſtattfinden. Jene fundamentalen Lehrſätze Descartes' von der Subſtanz und ihren Modificationen, von der Subſtanz und ihren Attributen, vom Körper und ſeiner Ausdehnung ſind demnach durchaus anti-euchariſtiſch. Indem ſie die Subſtantialität der Formen verneinen und die der Ausdehnung behaupten, widerſtreiten ſie von Grund aus gerade dem Glaubensſatze der römiſch-katholiſchen Kirche, in welchem Cultus und Dogma untrennbar in einander verwebt ſind. Alle dieſe Bedenken waren dem Philoſophen ſelbſt vorgelegt worden, und er hatte in ſeiner Erwiederung auf die Einwürfe Arnaulds und in ſeinen Briefen an den Jeſuiten Meslaud vergebliche Verſuche gemacht, ſie zu beſeitigen und ſeinen Principien eine kirchlich correcte Deutung zu geben.

Die angegriffenen Sätze betrafen metaphyſiſche Nothwendigkeiten, d. h. ſolche Wahrheiten, an denen auch der göttliche Wille nichts zu ändern vermag. Wäre die Frage über die Stellung eines philoſophiſchen Syſtems zur kirchlichen Transſubſtantiationslehre bloß akademiſcher Art geweſen, ſo würde man kaum begreifen, wie ſolche Verhandlungen in dem goldenen Zeitalter der franzöſiſchen Litteratur eine ſo ausgebreitete Rolle noch in den Acten der neueren Philoſophie ſpielen konnten. Aber es

war eine kirchenpolitiſche Zeitfrage von eminenter Wichtigkeit. Man muß ſich vergegenwärtigen, daß in der Anſchauung und Lehre vom Abendmahl die kirchlichen Parteien des ſechszehnten Jahrhunderts geſchieden wurden, daß ſich hier die große Kluft aufthat, welche den Proteſtantismus vom Katholicismus losriß und ſelbſt die Lutheraner von den Reformirten trennte; daß die Cultuspflege und namentlich die Abendmahlspraxis der Jeſuiten, das häufige und geſinnungsloſe Beichten und Communiciren, wie es die Väter der Geſellſchaft Jeſu betrieben, eines der erſten Objecte war, welches die franzöſiſchen Janſeniſten, insbeſondere Arnauld heftig angriffen, daß es ſich in dem Zeitalter Ludwigs XIV. nicht bloß um den Glanz einer neuen Litteratur, ſondern um die volle Wiederherſtellung der franzöſiſchen Kircheneinheit, um die Unterdrückung der Janſeniſten und die Aufhebung des Edicts von Nantes handelte: erſt dann verſteht man, welches Intereſſe und welches Gewicht jener gegen die Lehre Descartes' gerichteten Anklage, daß ſie anti-euchariſtiſch ſei, inwohnte. Damit wollte geſagt ſein, daß ſie janſeniſtiſch und im Grunde calviniſtiſch geſinnt, daß ſie unter den gefährlichſten Gegnern der römiſchen Kirche und der franzöſiſchen Kircheneinheit zu finden ſei. Es handelte ſich nicht um die perſönlichen Geſinnungen und Velleitäten des Philoſophen, ſondern um die Grundſätze ſeiner Lehre. Was man dieſen vorzuwerfen hatte, faßte der Jeſuit Valois unter dem Titel zuſammen: „Die Lehren Descartes' in ihrem Gegenſatz gegen die Kirche und in ihrer Uebereinſtimmung mit Calvin" (1680).[1]

### 2. Das claſſiſche Zeitalter und die Herrſchaft Descartes'.

Doch hatten dieſe Gegner, wie richtig ihre Folgerungen auch ſein mochten, ſich völlig verrechnet, wenn ſie die carteſianiſche Philoſophie für eine kirchliche Parteiſache anſahen, deren Schickſal an das der Janſeniſten und Proteſtanten in Frankreich gebunden wäre; ſie hatten die Bedeutung derſelben völlig unterſchätzt, wenn ſie in ihr nur eine theologiſche Neuerung erblickten: ſie war eine neue Weltanſicht, ein neues Erkenntniß- und Naturſyſtem, beherrſcht und erleuchtet von der ſtrengſten und einmüthigſten Methode des Denkens, gegründet auf die ſicherſten Principien und durch die Klarheit und Meiſterſchaft des ſprachlichen Ausdrucks von einer ſolchen Schönheit der Form, daß ihr Eindruck auf den empfänglichen Geiſt der franzöſiſchen Nation und auf

[1] Fr. Bouillier. I. ch. XXI. XXII. S. Bd. 1. Einl. S. 138–141.

das Zeitalter, in welchem die Litteratur und Dichtung dieſes Volks die Höhe ihrer Laufbahn beſchrieb, der mächtigſte ſein mußte.

Gegen ſolche Kräfte und Coalitionen konnten die Verfolgungen der kirchlichen Feinde und ſelbſt die vielvermögende Ungunſt des Hofes nichts Dauerndes ausrichten. Die öffentlichen Lehranſtalten wurden der carteſianiſchen Philoſophie geſperrt; ſie nahm ihren ſicheren und mehr verborgenen Weg durch die Litteratur, die wiſſenſchaftlichen Privatkreiſe, die geiſtreichen und Ton angebenden Cirkel der Hauptſtadt. Im Jahre 1635 hatte Richelieu zur Leitung und Ausbildung der Sprache und Litteratur die franzöſiſche Akademie gegründet; im folgenden Jahre erſchien der Cid des großen Corneille, worin der Charakter der hohen Tragödie und das Genie des Dichters ſich in ihrer vollen Eigenthümlichkeit ausprägten; ein Jahr darauf veröffentlichte Descartes ſeine erſten Schriften: den «Discours de la méthode» an der Spitze der «Essais». Die Epoche der claſſiſch-franzöſiſchen Litteratur war angebrochen.

Als ein Menſchenalter ſpäter die Aſche des Philoſophen von Stockholm nach Paris gebracht wurde, waren hier die wiſſenſchaftlichen Kreiſe und Vereine von ſeinen Ideen erfüllt. In demſelben Jahre (1666) ſtiftete Colbert die Akademie der Wiſſenſchaften und vermehrte die Schöpfung Richelieus durch ein Inſtitut, welches ſich zu den mathematiſchen und phyſikaliſchen Intereſſen ähnlich verhalten ſollte, als die franzöſiſche Akademie zu Sprache und Litteratur. Die letztere erreichte damals ihren Gipfel, das Dreigeſtirn der claſſiſchen Dichtung wirkte gleichzeitig: Corneille ſchon abſteigend, Molière auf der Höhe, Racine, der Zögling von Port Royal, in ſeiner erſten Vollkraft; im Jahr 1667 erſchien ſeine Andromache, für das Genie dieſes Dichters nicht weniger charakteriſtiſch, als der Cid für das des Corneille.

Zwiſchen dem größten Philoſophen und den größten tragiſchen Dichtern dieſes Zeitalters herrſcht eine eigenthümliche Verwandtſchaft und Geiſtesharmonie. Was jener in ſeinem letzten Werke wiſſenſchaftlich darſtellte, haben dieſe in ihren dramatiſchen Gemälden verkörpert: die Leidenſchaften der Seele. Das Thema ihrer Dichtungen iſt nicht die Charakteriſtik der Perſonen, ſondern die Schilderung der Leidenſchaften. Um dieſe ſo gewaltig wie möglich ausdrücken zu können, ſuchen ſie den brauchbarſten Stoff, die zweckmäßigſte Begebenheit, die ſprechendſten Beiſpiele. Die Handlungen und Charaktere, welche ſie uns in ihren kunſtgerechten Werken vorführen, ſind nur die Organe, um mächtige Gemüthsbewegungen gewaltig und großartig reden zu laſſen.

Es gab eine Leidenſchaft, welche Descartes von den übrigen unterſchied, als einzig in ihrer Art betrachtete, als die höchſte und reinſte von allen: er nannte ſie «magnanimité» und «générosité»: es war die Grandezza der Seele, der Affect einer auf heroiſche Selbſtverleugnung gegründeten Selbſtachtung.[1] Dieſe Leidenſchaft, mannichfaltig variirt, lebt in den Dichtungen Corneilles, welchen man um dieſes erhabenen Zuges willen, der in ſeiner rhetoriſchen Ausprägung der franzöſiſchen Empfindungsart wohlthat, den „Großen" genannt hat. Unter den übrigen Leidenſchaften der Seele iſt keine gewaltiger als die Liebe, keine quälender als die Eiferſucht: dieſe Affecte haben durch den Dichter der Andromache und Phädra ihren höchſten und beredteſten Ausdruck gefunden. Will man eine perſönliche Illuſtration jener Gemüthsbewegung, die Descartes als «magnanimité» gefeiert hat, ſo braucht man ſich nur Corneilles Chimène im Cid zu vergegenwärtigen, welche, den Tod ihres Vaters zu rächen, alles thut, um den Geliebten zu opfern, welchen ihr Herz vergöttert, und die in einer ſolchen Art der Selbſtverleugnung den Gipfel der Seelenſtärke und des Ruhms ſieht: «Je veux, que la voix de la plus noire envie élève au ciel ma gloire et plaigne mes ennuis, sachant, que je t'adore et que je te poursuis».

In dem Leben unſeres Philoſophen ſelbſt und in ſeinen Grundſätzen, die den Conflict mit den großen, durch ihre vererbte Macht ehrwürdigen Autoritäten der Welt herbeiführen und die perſönliche Unterwerfung fordern, finden wir einen Zug, der mit jenen erhabenen Affecten in den Dichtungen Corneilles übereinſtimmt.

Die Geiſtesrichtung des Zeitalters ſteht, bewußt oder unbewußt, unter dem Einfluſſe Descartes'. Zu der neuen Philoſophie geſellt ſich eine neue Dichtkunſt, die ſich der Renaiſſance überlegen fühlt, von dem Bewußtſein ihrer Höhe und Originalität durchdrungen iſt, die Alten nicht mehr nachahmen, ſondern verbeſſern will, ſich ſelbſt ihre Regeln giebt und dieſe methodiſch befolgt, um muſtergültige Werke zu ſchaffen. Nach einer regelrechten, durchdachten Kunſt wird philoſophirt und gedichtet. Descartes war der erſte, der die Vernunft disciplinirte, der Kunſt des Denkens unterwarf, die Forderungen, welche er ausſprach, erfüllte und dem Zeitalter in ſeinen Werken ein leuchtendes Vorbild hinterließ. Auf ſeine Lehre gründete ſich das neue Lehrbuch der Logik, L'art de penser, welches aus Port Royal hervorging, ein Werk von Arnauld und

[1] Dieſes Werk. Bd. I. Buch II. Cap. IX. S. 383—386.

Nicole (1662); Boileau gab das neue Lehrbuch der Dichtkunſt, L'art poétique, welches man treffend den discours de la méthode der Poetik genannt hat.[1]

Auch in der Poeſie ſoll nichts gefallen, als die Vernunft und die Wahrheit: «Aimez donc la raison; que toujours nos écrits empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix». «Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable!» Auch von dem poetiſchen Ausdruck wird die Kürze und Klarheit, die Vermeidung alles Ueberflüſſigen und Schwülſtigen gefordert, den Werken der dramatiſchen Kunſt wird der deutlichſte Zuſammenhang und darum die Einheit des Orts, der Zeit und der Handlung zur ſtrengſten Pflicht gemacht. Alle dieſe Regeln würde Descartes nicht anders gegeben haben, wenn er von der Poeſie und Verskunſt gehandelt hätte; ſie entſprachen ſeiner Lehre, die von den Werken, welche der menſchliche Geiſt hervorbringt, ſtets die durchgängige Einheit und den bündigſten Zuſammenhang verlangte, gleichviel aus welchem Material ſie geformt ſind, ob aus Steinen, Ideen oder Handlungen. Der Anblick ſolcher Bildungen, welche die Zeiten regellos und bunt zuſammengehäuft haben, war dem Verfaſſer des discours de la méthode an den Wiſſenſchaften ebenſo zuwider wie an den Häuſern und Städten; gewiß würde er Häufungen dieſer Art auch in der dramatiſchen Kunſt verworfen haben. Die Richtung, welche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts den franzöſiſchen Geiſt und Geſchmack in ſeiner Größe und Einſeitigkeit, in Wiſſenſchaft und Kunſt bis in die Gärten von Verſailles beherrſcht, gründet ſich auf eine gewiſſe Denkart, deren Principien man nirgends deutlicher und bewußter ausgeſprochen findet, als in der Lehre Descartes'. Es iſt daher ſehr begreiflich, daß die letztere in Paris und Frankreich eine Macht wurde, weit gewaltiger, als die Decrete des Königs, den ſie ſelbſt gleichſam incognito von ſich abhängig machte: ſie wurde eine Mode der Zeit, welcher man unwillkürlich huldigte. Die Geiſter trugen ſich carteſianiſch.

### 3. Modephiloſophie und Satyre.

Kein Wunder daher, daß auch die vornehme Welt und die Frauen jener Zeit carteſianiſche Bildung in ſich aufnahmen oder zur Schau trugen. Die Herzogin du Maine wurde wegen ihrer Verehrung

[1] Bouillier. I. ch. XXIII. pg. 491.

Descartes' mit der Königin Chriſtine verglichen, die gelehrte Dupré hieß «la cartésienne». Aus Liebe zu ihrer Tochter, Madame de Grignan, welche ganz in dem Studium der Werke des Philoſophen lebte, fühlte ſelbſt Madame de Sévigné ſich bewogen, dieſe Intereſſen zu theilen. Scherzend nennt ſie Descartes in den Briefen an ihre Tochter «votre père» und die letztere ſelbſt «ma chère petite cartésienne», ſie beſucht in der Bretagne eine Verwandte des Philoſophen, die ſeinen Namen führt, und ſchreibt der Tochter: «je tiens un petit morceau de ma fille», ſie braucht die Stichworte des Carteſianismus, um mit unübertrefflicher Anmuth ihre mütterliche Zärtlichkeit darin auszuſprechen: «je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime»; ſie erzählt der Tochter, wie man nach dem Diner philoſophiſch disputirt und einer der Gäſte die Abhängigkeit des Denkens von den Sinnen behauptet, aber ihr Sohn das Gegentheil nach Descartes vertheidigt habe. Eines ihrer Worte erleuchtet uns treffend und witzig die Geltung, welche in der Geſellſchaft jener Zeit die neue Philoſophie gewonnen, und auf welche Art Madame de Sévigné ſelbſt ihren Antheil an einer Sache nimmt, welche das Tagesintereſſe für ſich und die Ungunſt des Hofes gegen ſich hatte, ſie behandelt dieſelbe als eine moderne und vornehme Liebhaberei, die man nicht ungekannt laſſen dürfe. „Corbinelli und Lamouſſe haben ſich vorgenommen, mich in die Lehre Descartes' einzuführen. Ich will dieſe Wiſſenſchaft lernen wie L'hombre, nicht um ſelbſt zu ſpielen, ſondern um ſpielen zu ſehen."[1]

Sobald ein philoſophiſches Syſtem Mode wird, verunſtalten ſich ſeine Züge leicht ins Lächerliche, noch dazu wenn es durch den Schein paradoxer Sätze die Meinungen der Welt vor den Kopf ſtößt und trotz dieſer Contraſte von Frauen gepflegt, von vielen affectirt wird. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß in dem witzigen Paris und in dem Zeitalter Molières der Carteſianismus als Modephiloſophie zum Gegenſtand der Satyre gemacht wurde. Zwiſchen Descartes und den Tragikern war in der Anſchauung der menſchlichen Natur und ihrer Leidenſchaften eine ungeſuchte Uebereinſtimmung, eben ſo ungeſucht gab ſich der Gegenſatz zwiſchen Descartes und Molière. Der Schüler Gaſſendis verſpottete in ſeinen «Femmes savantes» (1672) die Schülerinnen Descartes'.

[1] Bouillier: Hist. etc. I. ch. XX. pg. 438—440.

Man kann in der tragiſchen und komiſchen Dichtung des damaligen Frankreichs, in Corneille und Molière, die beiden entgegengeſetzten Strömungen der franzöſiſchen Zeitphiloſophie, die carteſianiſche und gaſſendiſtiſche, ſich wiederſpiegeln ſehen; nur muß man die Sache nicht pedantiſch nehmen und an ſchülerhafte Abhängigkeiten denken. Auch ohne Gaſſendis Unterricht, welchen er wirklich gehabt hatte, und ohne die Kenntniß des Lucrez, deſſen Lehrgedicht er überſetzte, würde Molière mit dem Senſualismus des natürlichen Verſtandes ſympathiſirt haben gegen die dualiſtiſche und ſpiritualiſtiſche Lehre Descartes'. Auch bedurfte es keiner perſönlichen Bosheit oder gar Schulmalice, um überſpannte und affectirte Carteſianerinnen lächerlich zu machen. Dieſe Objecte kamen dem Luſtſpieldichter wie gerufen. Ich laſſe dahin geſtellt, ob er in der Figur des Marphurius in «Mariage forcé» den carteſianiſchen Zweifel und nicht vielmehr die allgemeinen, von Alters her geläufigen Phraſen des Skepticismus zur Zielſcheibe nahm. In den «Femmes savantes» traf er zwar nicht ausſchließend, aber in einigen der wirkſamſten Stellen die Thorheiten, welche die carteſianiſche Mode in den Frauen erzeugt hatte.

Seine Figuren ſind nicht ausgemachte Carteſianerinnen, ſondern confuſe Weiber, die für alles ſchwärmen, was nach Gelehrſamkeit riecht: die eine lobt ſich den Plato, die andere den Epikur, die dritte findet die „Körperchen" allerliebſt, das „Leere" widerwärtig und ſich ſelbſt ſubtil, wenn ſie die „ſubtile Materie" vorzieht: «je goûte bien mieux la matière subtile». Das ſind nun carteſianiſche Dinge, welche von den Frauen als Geſchmacksſache und Objecte der Neigung ganz wie Modeartikel behandelt werden. «J'aime ses tourbillons», ſagt Armande, und ihre Mutter fährt fort: «Moi ses mondes tombants». Am lächerlichſten läßt Molière die ſpiritualiſtiſche Sucht erſcheinen, welche den Körper mit ſeinen Bedürfniſſen und Trieben, die ſinnliche Menſchennatur, für verächtlichen Plunder (guenille) anſieht, mit dem zu verkehren der Geiſt unter ſeiner Würde halten müſſe. Der Hausherr Chryſale iſt anderer Meinung und erwiedert ſeiner Gattin, ganz im Stile Gaſſendis: «mon corps est moi-même et j'en veux prendre soin, guenille, si l'on veut; mais ma guenille m'est chère».

Auch der Liebhaber Clitandre will nichts von der ſpiritualiſtiſchen Lehre wiſſen, welche den Geiſt von den Sinnen abſondert: «De ces détachements je ne connais point l'art; le ciel m'a dénié cette philosophie». Und Béliſe, die lächerlichſte, darum gelungenſte Figur des Luſtſpiels, gründet auf den carteſianiſchen Dualismus ihre Theorie

der geläuterten Liebe, die nur der denkenden Subſtanz zukomme und nichts mit der ausgedehnten gemein habe: «mais nous établissons une espèce d'amour, qui doit être épuré comme l'astre du jour: la substance, qui pense, y peut être reçue, mais nous en banissons la substance étendue».[1]

Daß noch im Jahre 1690 eine Satyre gegen die Mode des Carteſianismus erſcheinen konnte, die Schrift des Jeſuiten Daniel «Voyage du monde de Descartes», beweiſt, wie langlebig die «Femmes savantes» waren. Der Verfaſſer tröſtet ſich mit der Vergänglichkeit der Moden. Man erkennt in ſeinen Späßen den Collegen Bourdins. Die ganze Satyre entſpringt aus jener ſenſualiſtiſchen Stimmung, worin die Jeſuiten mit Gaſſendi einverſtanden waren, namentlich gegenüber der Lehre Descartes'. Was ſie in der letzteren auf ihre Art durch Einwürfe, Anklagen, Späße verfolgen, iſt der ſpiritualiſtiſche Charakter. Um dieſen ins Lächerliche zu wenden, läßt Daniel den Philoſophen gleichſam als den Magus ſeiner Lehre erſcheinen, welcher die Kraft beſitze, ſeine Seele vom Körper wirklich zu trennen, den letzteren wie ein Kleid zeitweilig abzulegen und als lediger Geiſt auf Reiſen zu gehen: während einer ſolchen Geiſtesabweſenheit habe man in Stockholm den Körper des Philoſophen begraben und nun weile dieſer im dritten Himmel, beſchäftigt, aus der ſubtilen Materie, welche er dort in Vorrath gefunden, die Welt zu conſtruiren. Wer ſich die Räthſel der Welt auf leichte Art löſen wolle, müſſe dieſen Weltbaumeiſter oben in ſeiner Werkſtatt beſuchen; man brauche nur den Körper auszuziehen und die Seelenwanderung anzutreten, was an der Hand eines wohlgeſchulten Carteſianers ſogleich geſchehen könne, denn der Meiſter habe den Seinigen die Wundergabe verliehen, die er ſelbſt beſaß. Auf dieſe Weiſe macht ein wißbegieriger Jünger «voyage du monde de Descartes».[2]

Der Spiritualismus der carteſianiſchen Lehre iſt eine Folge ihrer dualiſtiſchen Anſicht von dem Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper, und in dieſer letzteren ſind die Fragen enthalten, welche die erſten Verſuche zu einer Fortbildung des Syſtems herbeiführen.

[1] Femmes savantes, Act. II. sc. 7, III. 2, IV. 2, V. 3. — [2] Bouillier I. ch. XX. pg. 443. ch. XXVII. pg. 576.

## Zweites Capitel.

## Die erſten Fortbildungsverſuche der carteſianiſchen Lehre.

### I. Die franzöſiſche Schule.

#### 1. Rohault und Régis.

Unter den franzöſiſchen Carteſianern, welche ſich in der Verbreitung und Ausbildung der Lehre durch Wort und Schrift hervorgethan haben, ſind vor allen Rohault aus Amiens (1620—1672), der Schwiegerſohn Clerſeliers, und Sylvain Régis aus Angers (1632—1707) zu nennen. Jener, ein Mann von erfinderiſchem Geiſt in der Mechanik, wußte durch ſeine phyſikaliſchen Mittwochvorträge in Paris und die daran geknüpften Erläuterungen und Disputationen einen ſehr großen Zuhörerkreis, in dem alle Stände der Geſellſchaft vertreten waren, für die neue Naturlehre zu gewinnen und durch ſein phyſikaliſches Lehrbuch (Traité de physique) den Einfluß ſeines Unterrichtes weit über die Grenzen Frankreichs auszudehnen. Ein Jahr vor ſeinem Tode erſchienen ſeine «Entretiens de philosophie», worin er die carteſianiſche Lehre mit der ariſtoteliſchen Phyſik und der kirchlichen Theologie nach der Art, welche wir bei den Niederländern kennen gelernt haben, zu verſöhnen ſuchte. Er war es, der jenes Zeugniß der Königin von Schweden vorbrachte, das der Aſche Descartes' den Eingang in den Tempel der heiligen Genoveva öffnete.

Régis wurde ſein Schüler und von dem carteſianiſchen Verein in Paris nach Südfrankreich geſendet, um hier die neue Lehre zu verkünden, was ihm in den Jahren (1665—1671) erſt in Toulouſe, dann in Montpellier mit den ſeltenſten Erfolgen gelang. Als er nach Paris zurückkehrte, um die Vorträge ſeines Lehrers fortzuſetzen, hatte die uns bekannte Verfolgung des Carteſianismus begonnen. Régis ſah ſich auf den Rath des Erzbiſchofs genöthigt, ſeine Vorleſungen einzuſtellen, und konnte ſelbſt ſein Werk, «Système de philosophie», welches in vier Theilen Logik, Metaphyſik, Phyſik und Moral enthielt, nicht eher als 1690 veröffentlichen.

Was in seinen Ausführungen unsere Aufmerksamkeit besonders anzieht, sind weniger die Abweichungen von Descartes, die in der Sittenlehre und Politik nach Hobbes, in der Ideenlehre nach Gassendi geneigt sind, als vielmehr die Fortbildung der cartesianischen Lehre selbst in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Körper. Hier finden sich Bestimmungen eingeführt, die mit der occasionalistischen Fassung und namentlich mit Malebranche übereinstimmen. Ist Gott im eigentlichen Sinne Substanz, so ist auch er allein im eigentlichen Sinn Ursache; es muß daher zwischen der primären Causalität Gottes und der secundären der natürlichen Dinge wohl unterschieden werden. Ist aber die göttliche Wirksamkeit die wahrhaft ursprüngliche, so ist auch sie allein die wahrhaft erzeugende, und die natürlichen Dinge müssen als Mittelursachen oder Werkzeuge gelten, durch welche Gott wirkt: sie sind keine Kräfte, sondern nur „Instrumente".

Unter diesem Gesichtspunkte muß die natürliche Wechselwirkung zwischen Seele und Körper als eine solche erscheinen, die der göttliche Wille hervorbringt, indem er durch den Körper die Vorgänge in der Seele und durch unsern Willen die Bewegungen im Körper entstehen läßt. Nun hat die instrumentale Ursache zwar keine erzeugende und eigenthümliche, wohl aber eine mitwirkende Causalität, welche auf den göttlichen Willen und seine Wirksamkeit modificirend einfließt, wie die Natur des Werkzeugs auf die Thätigkeit des Künstlers. Daher läßt Régis der Seele etwas, das von ihr abhängt; sie kann die Bewegung nicht hervorbringen, wohl aber die Richtung derselben bestimmen, sie verhält sich zu der letzteren nicht producirend, wohl aber dirigirend.

So concurriren der göttliche und menschliche Wille in den körperlichen Bewegungen, die den psychischen Vorgängen entsprechen. Das Verhältniß der beiden Substanzen bleibt unentschieden und schwankend. Wenn man die Richtung einer Bewegung bestimmen und ändern kann, so ist man schon dadurch Ursache einer Bewegung. Man darf Régis' Standpunkt als den Versuch ansehen, die cartesianische Lehre nicht bloß mit ihrem sensualistischen Gegentheil, sondern auch mit den in ihrer eigenen Schule bereits eingetretenen Neuerungen auseinanderzusetzen. Unter den letzteren verstehen wir die Ansichten der französischen Occasionalisten und die Lehre von Malebranche, deren Hauptschriften den Werken Régis' vorangingen. Dieser hatte seine

glänzende Lehrwirkſamkeit in Toulouſe kaum eröffnet, als ſich in den Schriften zweier älterer Carteſianer der franzöſiſche Occaſionalismus gleichzeitig Bahn brach.[1]

### 2. De la Forge und Cordemoy.

Im Jahre 1666 hatte der Arzt und Phyſiolog Louis de la Forge, Freund Descartes' und mit Clerſelier Herausgeber des «Traité de l'homme» ſein Werk „Über die menſchliche Seele, ihre Vermögen und Thätigkeiten, wie über ihre Vereinigung mit dem Körper nach carteſianiſchen Principien" und der Advocat Géraud de Cordemoy ſeine ſechs „Philoſophiſche Abhandlungen über den Unterſchied der Seele und des Körpers" veröffentlicht.[2] Das Verhältniß der beiden Subſtanzen in Anſehung ſowohl ihrer Verbindung als auch ihrer Trennung iſt das wichtigſte der hier erörterten Themata.

De la Forge erklärt die Vereinigung zwiſchen Seele und Körper für ein Werk des göttlichen Willens, ebenſo den natürlichen Wechſelverkehr beider mit Ausnahme derjenigen Bewegungen, welche von unſerem Willen abhängen: das ſind die willkürlichen. Demnach erſcheint die menſchliche Seele als die hervorbringende und unmittelbare Urſache aller bewußten und willkürlichen Handlungen (Bewegungen), Gott dagegen als die hervorbringende und unmittelbare Urſache aller unbewußten und unwillkürlichen Vorgänge. Was die letzteren betrifft, ſo kann der körperliche Eindruck die Vorſtellung nicht bewirken, ſondern nur veranlaſſen, daß Gott ſie bewirkt, und ebenſo umgekehrt. Damit iſt der Occaſionalismus zur Hälfte ausgeſprochen; er gilt, ausgenommen die ſogenannten willkürlichen Bewegungen. Sollten dieſe in Wahrheit nicht willkürlich ſein und ſo wenig durch unſere Abſicht als durch unſere Einſicht gemacht werden, ſo muß man dem menſchlichen Willen jede Art körperlicher Wirkungen abſprechen und auf Grund des Dualismus die occaſionaliſtiſche Anſicht vollenden.

Dieſen Schritt thut Cordemoy, er iſt unter den franzöſiſchen Carteſianern der erſte Occaſionaliſt, er iſt es kraft der dualiſtiſchen Principien, die er folgerichtig feſthält. Es giebt nur eine wirkſame

---

[1] Ueber Rohault und Régis vgl. Bouillier I. ch. XXIV. pg. 508—510. pg. 517—524. — [2] Louis de la Forge: Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps d'après les principes de Descartes. — Cordemoy: Dissertations philosophiques sur le discernement de l'âme et du corps.

Urſache, denn es giebt nur eine Art ſelbſtthätiger Weſen: Geiſt oder Wille. Die Körper ſind willenlos: darum ſind ſie keine Urſachen, kein Körper kann als ſolcher einen andern Körper, keiner den Geiſt bewegen. Die denkende Subſtanz iſt grundverſchieden von der ausgedehnten: daher kann der menſchliche Geiſt (Wille) keinen Körper bewegen und ebenſo wenig eine Bewegung dirigiren. Die einzige bewegende Urſache der Körper und die einzige den Wechſelverkehr zwiſchen Geiſt und Körper bewirkende Urſache iſt nur der göttliche, weil unendliche und allmächtige Wille. Wenn zwei Körper zuſammentreffen, ſo bewegt keiner von ſich aus den andern, ſondern ihr Zuſammenſtoß iſt nur die Veranlaſſung (occasion), bei welcher die Urſache, welche den erſten Körper bewegt hat, auch den zweiten bewegt. Wenn im Menſchen Geiſt und Körper zuſammenleben und der Wille eine beſtimmte Bewegung der körperlichen Organe beabſichtigt, ſo iſt der menſchliche Wille die Veranlaſſung, bei welcher der göttliche die Bewegung ſo einrichtet und lenkt, daß ſie der Abſicht entſpricht. So iſt unſer Wille nicht die bewirkende, ſondern nur die gelegentliche Urſache der Bewegung: dieſe geſchieht unabhängig von uns, nicht bloß die unwillkürliche, auch die willkürliche; unſer Wille ſelbſt erzeugt weder die Bewegung noch deren Richtung.[1]

Die Grundſätze des Occaſionalismus ſind durch Cordemoy auf das Klarſte ausgeſprochen, und man erkennt, wie weit Régis dahinter zurückblieb. Indeſſen hatte ſich das occaſionaliſtiſche Syſtem noch umfaſſender und tiefer auch in den Niederlanden entwickelt und eine dem Fortgange von de la Forge zu Cordemoy ähnliche Bahn beſchrieben. Es iſt der Weg von Clauberg zu Geulinx. Die folgerichtige Ausbildung und Anwendung der dualiſtiſchen Principien Descartes' iſt der bewegende Gedanke, der ſich nach verſchiedenen Richtungen ausprägt.

## II. Die niederländiſche und deutſche Schule.

### 1. Johann Clauberg.

Der erſte deutſche Carteſianer, der zu den Häuptern der Schule gehört, welche die Principien des Meiſters feſthält, iſt Johann Clauberg aus Solingen in Weſtfalen, geboren den 24. Februar 1622 in Solingen, geſtorben den 31. Januar 1665 in Duisburg. Wir ſind demſelben ſchon begegnet, als er in Amſterdam mit dem jungen

[1] Bouillier I. ch. XXIV. pg. 511—516.

Theologen Franz Burmann zuſammentraf und beide am 20. April 1648 jenes philoſophiſche Geſpräch redigirten, welches Burmann wenige Tage vorher (16. April) in Egmond (bei Alkmaar) mit Descartes ſelbſt gehabt hatte.[1]

Clauberg hatte in Gröningen Tobias Andreä gehört, auf ſeiner Reiſe in Frankreich Clerſelier und de la Forge kennen gelernt, dann in Leyden unter Raey ſeine philoſophiſchen Studien fortgeſetzt und ſich namentlich in der Phyſik unterrichtet, bevor er das Lehramt der Philoſophie in Herborn antrat. Während der letzten dreizehn Jahre ſeines Lebens (1652—1665) war er Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Duisburg. Deutſcher von Geburt, ſchon überzeugt von dem philoſophiſchen Beruf ſeiner Mutterſprache, in welcher er eine ſeiner zahlreichen Schriften verfaßt hat, iſt Clauberg der erſte geweſen, welcher den Carteſianismus an einer deutſchen Univerſität gelehrt hat. Er war für dieſe Philoſophie von feuriger Begeiſterung erfüllt und ſchätzte nach den heiligen Schriften keine höher als die Werke Descartes', deren Apologet und Commentator zu ſein, er ſich mit unermüdlichem Eifer beſtrebt hat. Gegen ihre theologiſchen Feinde, den uns bekannten Revius in Leyden und ſeinen eigenen Collegen Lentulus in Herborn ſchrieb er ſeine «Defensio cartesiana» (1652), er erklärte die Meditationen, vertheidigte den carteſianiſchen Zweifel als den Weg zur Wahrheit («Initiatio philosophi sive Dubitatio cartesiana») und verfaßte eine Logik, die zur Ausbildung des Syſtems diente, die alte und neue Philoſophie zu verbinden ſuchte und als ein Vorläufer des franzöſiſchen Lehrbuchs «L'art de penser» gelten darf. Seine zuerſt in deutſcher Sprache verfaßte, dann ins Lateiniſche überſetzte Schrift handelte von dem „Unterſchiede zwiſchen der carteſianiſchen und der gewöhnlichen Schulphiloſophie (De differentia inter cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam)".

Keine ſeiner Schriften iſt für unſer Intereſſe wichtiger als die Abhandlung „Ueber die Verbindung der Seele und des Körpers im Menſchen (De animae et corporis in homine conjunctione)". Bei der ſubſtantiellen Verſchiedenheit beider kann die Thatſache ihres wechſelſeitigen Einfluſſes nicht aus Naturgeſetzen erklärt, ſondern muß für eine Verbindung angeſehen werden, welche der ſchöpferiſche Wille Gottes (Dei conditoris voluntas) ins Leben gerufen hat und erhält.

[1] S. dieſes Werk. Bd. I. Buch II. Cap. XI. S. 413—420.

Indessen ist die Seele durch ihre Wesenseigenthümlichkeit bei weitem mächtiger als der Körper, sie vermag mehr über den Körper, als dieser über sie; sie kann die Bewegung des letzteren nicht hervorbringen, wohl aber dirigiren, sie ist nicht die physische, wohl aber „die moralische Ursache" derselben; sie verhält sich zum Körper, wie der Wagenlenker zum Wagen, der Steuermann zum Schiff, der Künstler zum Werkzeug (instrumentum), ja sogar, um die Vergleichung aufs Höchste zu spannen, wie Gott zur Welt. Den Wagen bewegen die Pferde, aber die Richtung der Pferde bestimmt der Kutscher.

Dagegen vermag der Körper nichts auf die Seele, er ist zu jeder psychischen Wirkung vollkommen unfähig, seine Eindrücke und Bewegungen verhalten sich zu den entsprechenden psychischen Vorgängen nur vorhergehend, vorbereitend, „prokatarktisch", wie Clauberg sagt, d. h. nicht verursachend, sondern veranlassend oder occasionell. Er selbst bezeichnet in dem 16. Capitel seiner Abhandlung de conjunctione diese Art der Einwirkung des Körpers auf die Seele als «occasionem dare» und nennt den Körper selbst, da er die Seele erregt, ein «irritamentum animae». Er verhält sich also zur Wirksamkeit der Seele nicht bloß als Mittel oder Werkzeug (instrumentum), sondern auch als Erreger oder Anreiz (irritamentum).

Die Seele übt durch den Körper eine directive Macht, sie erzeugt auf Anlaß der körperlichen Eindrücke die entsprechenden Vorstellungen kraft ihrer eigenen denkenden Natur, sie ist demnach weder Gott noch dem Körper gegenüber so ohnmächtig, wie es die dualistischen Principien fordern. Daß Clauberg die occasionalistische Fassung auf die körperlichen Einflüsse einschränkt, erinnert an de la Forge; daß er dem menschlichen Willen einen directiven Einfluß auf die körperlichen Bewegungen zuschreibt, erinnert an Régis, nur daß dieser, später als Cordemoy, den Schritt zur altcartesianischen Lehre zurückthut, während Clauberg über die letztere hinausstrebt und in den Schwankungen und Halbheiten seiner occasionalistischen Ansicht als Anfänger auf dem Wege zur Fortbildung erscheint.[1]

Wenn die Seele die Bewegungen des Körpers zu „dirigiren", und andererseits der Körper die Seele zu erregen oder „irritiren" vermag, so besteht zwischen den beiden Substanzen ein unmittelbarer Einfluß der einen auf die andere: ein «influxus physicus», wie einen

[1] Bouillier I. ch. XIII. pg. 293—298.

solchen auch Descartes im Widerspruch mit seinen Principien und zugleich unter dem Zwange der letzteren in seiner Lehre vom Sitz der Seele dargethan hat. Auf diesem Standpunkt, mit einigen Modificationen, die nicht weiter führen, sehen wir auch Clauberg vor uns. Er ist kein Occasionalist, obwohl er das Wort «occasio» von den körperlichen Einwirkungen in Beziehung auf die Seele braucht; denn nach dem Occasionalismus ist in dem Verkehr zwischen Seele und Körper Gott allein die wirksame Ursache. Er ist kein Spinozist, obwohl er wohl erkannt und ausgesprochen hat, daß es in Wahrheit nur eine einzige Substanz giebt. Dies hat auch Descartes gewußt und gesagt.[1]

Er ist und bleibt ein cartesianischer Dualist, mit allen den Widersprüchen und Inconsequenzen behaftet, welche dieser Standpunkt mit sich bringt. Man darf bei aller Anerkennung die Bedeutung Claubergs und deren fortwirkende Kraft nicht überschätzen. Als methodischer und systematischer Philosoph wie Schriftsteller ist er mit Descartes nicht von fern zu vergleichen, der beides in hoher Vollkommenheit war. Schon aus diesem Grunde kann nicht die Rede davon sein, daß Clauberg sich zu Descartes ähnlich verhalte, wie Christian Wolff zu Leibniz. Eben so grundlos ist die Vergleichung zwischen Clauberg und Leibniz. Weder ist jener ihm ähnlich, noch ist er sein Vorläufer. Wenn Leibniz in seinem Brief an Jakob Thomasius (1669) von Clauberg gesagt hat, er sei «magistro clarior», so erscheinen uns diese Worte des dreiundzwanzigjährigen Briefstellers als eine recht unbesonnene und unreife Aeußerung.[2]

### 2. Balthasar Bekker.

Zufolge des cartesianischen Dualismus gilt Gott als die eigentliche Substanz und Urkraft, als die einzige, im wahren Sinne des Worts erzeugende Ursache, der gegenüber die Wirksamkeit der natürlichen Dinge nur secundäre, instrumentale, occasionelle Bedeutung hat; der wechselseitige Einfluß zwischen Seele und Körper geschieht und besteht nur kraft des göttlichen Willens. Auf die Körper wirkt allein die Kraft der Bewegung, auf die Geister die der Erkenntniß; die erste bewegende und erleuchtende Ursache ist Gott. Daher kann auf die

[1] Vgl. Bd. I. Buch II. Cap. VI. S. 329 flgd. — [2] Johannes Clauberg u. s. f. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Von Dr. Herm. Müller (Jena 1891). S. 67 flgd.

Geister und Körper, also auf den Menschen, der aus beiden besteht, kein anderes Wesen einwirken als Gott.

Dieser Satz zertrümmert eine ganze Classe herrschender Vorstellungen. Sollte es zwischen Gott und uns Mittelwesen, Geister untergöttlicher und übernatürlicher Art geben, so können dieselben keinerlei Wirksamkeit auf den Menschen und die Natur der Dinge überhaupt äußern. Im Lichte der Vernunft erkennen wir, wie Descartes bewiesen, nur die Realität Gottes, der Geister und Körper, wir erkennen in den Körpern keine andere Eigenschaft als die Ausdehnung, keine andere Wirksamkeit als die mechanische Bewegung, und in den Geistern keine andere Wesenseigenthümlichkeit als Verstand und Willen. Daher müssen wir verneinen, daß diese Zwischen- oder Mittelwesen (Dämonen) in der natürlichen Welt wirken, wir dürfen bestreiten, daß sie überhaupt sind. Es giebt ohne Zweifel viele uns unbekannte Welten mit vielen uns unbekannten Wesen, aber es giebt keine dämonischen Wirkungen, darum auch keine dämonischen Ursachen, wenigstens keine, die uns einleuchten und eine Macht auf uns ausüben könnten.

Hier ist die Stelle, wo sich der neue Rationalismus wider alle Dämonologie erhebt und den Kampf gegen eine Welt von Vorstellungen aufnimmt, welche in den verschiedensten Formen die Menschen von jeher beherrscht haben und noch vor den Augen der Lehre Descartes' beherrschen. Es giebt als Objecte der Erkenntniß und des vernunftgemäßen Glaubens weder Dämonen noch Engel, weder gute noch böse, keine abgeschiedene, in die Erscheinungswelt zurückkehrende Menschenseelen, weder selige noch verdammte, es giebt weder Teufel noch Gespenster: keine Teufelsbündnisse und keine darauf gegründete Magie, weder Zauberer noch Hexen, keine Macht, die den natürlichen Gesetzen zuwider Menschen und Dinge bezaubern könnte, mit einem Wort keine „bezauberte Welt".

Was die Welt erleuchtet, ist die Vernunft und der ihr gemäße Gottesglaube; was sie bezaubert oder behext, ist der Aberglaube, dessen Objecte die Dämonen sind, und welcher selbst erzeugt wird durch die Unwissenheit und den Betrug. Man urtheile, welche Kraft und Kühnheit der Ueberzeugung dazu gehörte, um eine solche Aufklärung einem Jahrhundert zu verkünden, in welchem der Teufelsglaube in der vollen Kraft kirchlich-orthodoxen Ansehens stand, sich der populärsten Geltung erfreute und noch die Wirkung hatte, daß man im Namen der Justiz Hexen verbrannte. Es war ein nieder-

ländiſcher Prediger und Doctor der Theologie, der dieſes Wageſtück mit einer ſolchen Energie und Gründlichkeit ausführte, daß ſein Werk weithin berühmt, heftig bekämpft und von vielen nachgeahmt wurde. Er büßte ſeine That mit dem Verluſt ſeines Amtes und der Ausſchließung aus der Kirchengemeinſchaft, ein Opfer und Muſter ſeiner Ueberzeugungstreue. Unter den carteſianiſchen Theologen iſt er der kühnſte und intereſſanteſte.

Balthaſar Bekker aus Weſtfriesland (1634—1698) wurde bald nach Vollendung ſeiner Studien, die er in Franeker begonnen und in Gröningen fortgeſetzt hatte, Prediger zuerſt in dem Dorfe Ooſterlittens, dann in Franeker, wo er bis 1674 wirkte. In dieſem Jahre folgte er einem Rufe nach Lönen und drei Jahre ſpäter nach Weeſop; kurze Zeit darauf erhielt er ein Predigtamt in Amſterdam (1679), das er in Folge ſeines Hauptwerks verlor (1694). Schon durch ein früheres Werk hatte er den Verdacht und Haß der Orthodoxen erregt, jetzt wurde er durch die Obrigkeit der Stadt von der Verwaltung ſeines Amtes ſuspendirt und, da er bei ſeinen Ueberzeugungen beharrte, durch den Beſchluß der Synode des Amtes entſetzt.

Die erſte Schrift, welche er 1668 herausgab, enthielt ſein philoſophiſches Bekenntniß, eine Vertheidigung der carteſianiſchen Lehre (De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera); die zweite, eine „Unterſuchung der Kometen“ in niederländiſcher Sprache (1683), eröffnete den Kampf gegen den Aberglauben, den ſie in der Geſtalt der Kometenfurcht angriff. Im Jahre 1680 hatte ſich der gefürchtete Himmelskörper gezeigt und die Gemüther in Schrecken geſetzt; auf eben dieſen Anlaß und in der gleichen Abſicht, abergläubiſche Vorſtellungen zu zerſtören, hatte gleichzeitig Pierre Bayle in Rotterdam ſeine Kometenſchrift veröffentlicht (1683).

Bekkers umfaſſendes Hauptwerk, welches in den Jahren 1691—1694 in niederländiſcher Sprache erſchien, hieß „Die bezauberte Welt (De betoverde weereld)“ und gab in vier Büchern die vollſtändige und geordnete Ausführung des Themas: in dem erſten wird der Dämonenglaube der Völker und Religionen, der Heiden der alten wie der neuen Welt, der Juden und Mahomedaner, der katholiſchen und proteſtantiſchen Chriſten dargethan und damit das zu unterſuchende Object ſeinem ganzen Umfange nach feſtgeſtellt; in den folgenden Büchern wird die Sache geprüft, und zwar im zweiten aus dem Geſichtspunkt der Vernunft und der Bibel, in den beiden letzten aus den Thatſachen, welche dem Dämonenglauben als Be-

weise dienen sollen: das sind die magischen Künste, insbesondere Zauberei und Wahrsagung, die Geistererscheinungen und die dämonischen Zustände des Besessenseins. Hier unterscheidet der Verfasser die überlieferten Lehren und Zeugnisse von den selbstgemachten Erfahrungen, auf die sich die Leute berufen, und welche man als gegenwärtige Thatsachen anführt. Bei dieser Gelegenheit erzählt uns Bekker eine Reihe eigener Erlebnisse und Beobachtungen, die ihn von der Nichtigkeit angeblich dämonischer Facta überzeugt haben. (Aus diesen Mittheilungen des vierten Buchs sind die obigen biographischen Angaben geschöpft.)

Der eigentliche Angriffspunkt, gegen welchen Bekker sein ganzes Werk gerichtet hält, ist der Dämonenglaube im Christenthum, insbesondere in der reformirten Kirche: es ist der Glaube an den Teufel und an den Bund mit dem Teufel, an das Zauber- und Hexenwesen, den er von Grund aus zerstören will. Er will der Kirche beweisen, daß sie mit ihrem Dämonenglauben im Aberglauben wurzelt. Die Gründe, welche er zu diesem Zwecke ins Feld führt, sind hauptsächlich dreifacher Art: sie stützen sich auf die geschichtliche Entstehung der christlichen Dämonologie, auf die reine Vernunft und auf die Bibel.

Der Dämonenglaube ist, wie der Götterglaube, zu dem er gehört, heidnischen Ursprungs und hat sich in das Christenthum vererbt, er ist schon in dessen Urzeit eingedrungen und in der römisch-katholischen Kirche mächtig geworden, hier bildet er mit der Magie ein wesentliches Element des Glaubens und des Cultus; die Reformation hat diese Elemente zum Theil zerstört, zum Theil erhalten und als Erbtheil in sich aufgenommen. Dies gilt namentlich vom Teufelsglauben. So sind der Dämonenglaube und die Magie in der römisch-katholischen Kirche nichts anderes als Heidenthum im Christenthum, und der Teufelsglaube der reformirten Kirche nichts anderes als Papstthum im Protestantismus.

Es ist grundfalsch und einer der folgenschwersten Irrthümer der Zeit, daß man die päpstliche Kirche um derselben Dinge willen verabscheut, die man in der heidnischen Religion des Alterthums bewundert, und nicht einsieht, daß diese Dinge ihrem Wesen nach geblieben sind und nur ihre Formen geändert haben; es ist ebenso ungereimt, die päpstliche Kirche für ein Werk des Teufels und den Papst für den Antichrist zu halten, während man selbst noch unter dem fortwirkenden Joche der päpstlichen Autorität an die Macht des Teufels glaubt. So lange man mit der kirchlichen Autorität und ihren Ueber-

lieferungen nicht vollſtändig gebrochen, hat man kein Recht, das Papſtthum zu verabſcheuen, denn dieſes iſt von der kirchlichen Autorität unzertrennlich. Den Papiſten muß man ſagen: „Ihr ſeid mit eurem Dämonenglauben und eurer Magie Heiden, warum haßt ihr das Heidenthum?“ Den Proteſtanten: „Ihr ſeid mit eurem Dämonen- und Teufelsglauben Papiſten, warum haßt ihr das Papſtthum und bewundert das Alterthum?“ Die reformirte Kirche verhält ſich zur päpſtlichen, wie dieſe zur heidniſchen Religion: ſie haben den Aberglauben geerbt, das Erbtheil angenommen und den Glauben verwünſcht, von dem ſie es haben.[1]

Der philoſophiſche Standpunkt, aus dem Bekker die Unerkennbarkeit dämoniſcher Wirkungen, die Nichtigkeit des Dämonenglaubens, den Aberglauben des Heidenthums beweiſt, iſt, wie ſchon gezeigt, der carteſianiſche, der ſich auf den Dualismus von Gott und Welt, von Geiſt und Körper gründet. Er verwirft den Gottesbegriff Spinozas und faßt das Verhältniß von Seele und Körper im Menſchen nicht ſtreng occaſionaliſtiſch, ſondern in der altcarteſianiſchen Weiſe, nach welcher die natürliche Wechſelwirkung zwiſchen beiden Subſtanzen grundſätzlich verneint und doch thatſächlich eingeräumt wird. Abgeſehen von Gott in Beziehung auf alle natürlichen Weſen und abgeſehen vom menſchlichen Geiſt in Beziehung auf ſeinen eigenen Körper, giebt es keinen Geiſt und keinen Willen, der auf die Natur der Dinge einzuwirken vermag: daher iſt aller Dämonenglaube hinfällig.[2]

Indeſſen ſind ſämmtliche Beweiſe gegen die Dämonen und deren Wirkſamkeit machtlos, ſo lange ihnen das Zeugniß der Bibel entgegenſteht, die an ſo vielen Stellen von Engels- und Teufelserſcheinungen, von guten und böſen Geiſtern, von Erzengeln und vom Satan redet. Der Verfaſſer der bezauberten Welt iſt ein bibelgläubiger Theolog, der nicht bezweifeln darf und will, was in der Schrift ſteht. Um gewiß zu ſein, daß es in der Welt keine dämoniſchen Wirkungen, keinen Einfluß übernatürlicher Geiſter giebt, muß er ſich überzeugt haben, daß davon nichts in der Schrift ſteht. Dieſe Ueberzeugung zu gewinnen und auszuführen, war offenbar die ſchwierigſte Aufgabe ſeines Werks, und man erkennt aus einigen ſeiner Aeußerungen, daß er viele Jahre bedurft hat, um ſeine Vernunfteinſicht mit ſeinem

[1] Die bezauberte Welt. Buch I. Hptſt. XXIV. § 16—22. — [2] Ebendaſ. Buch II. Hptſt. I. 3—15, II. 4, III. 1, IV. 8, VI. 11, VII.

Bibelglauben in Uebereinſtimmung zu bringen. So hat er z. B. die Geſchichte vom Sündenfall und der Verführung des Teufels, der durch die Schlange geredet, lange Zeit buchſtäblich genommen und gelten laſſen. Nachdem er alle einſchlagenden Schriftſtellen wiederholt und ſorgfältig, auch mit den nöthigen philologiſchen Erwägungen geprüft hat, will er zu dem Ergebniß gelangt ſein: 1) daß in keiner etwas über Urſprung und Weſen, Beſchaffenheit und Ordnung der guten und böſen Geiſter gelehrt werde, alſo die Schrift keine Dämonenlehre enthalte; 2) daß nirgends von einer unmittelbaren Wirkſamkeit der Engel (guten Geiſter) auf den Menſchen die Rede ſei und 3) überhaupt von keiner realen Wirkſamkeit des Teufels.

Wo Engel vorkommen, erſcheinen ſie nie als ſelbſtändige Weſen, ſondern ſie ſind entweder Mittelurſachen und Werkzeuge göttlicher Handlungen oder Bilder und Zeichen (rhetoriſche Figuren) der Gegenwart Gottes, oder endlich, wenn ſie ſelbſt in körperlicher Gegenwart auftreten und eſſen und trinken, wie jene Boten, die zu Abraham und Lot geſendet wurden, ſo ſind es nicht übernatürliche Weſen, ſondern Menſchen. Wenn es von Gott heißt, er kommt auf den Flügeln der Cherubim und auf dem Fittig des Windes, ſo ſind die Cherubim offenbar ebenſo figürlich zu verſtehen als der Wind, und wenn die himmliſchen Heerſchaaren dienſtbarer Geiſter den Thron Gottes umgeben, ſo können hier die Engel keine andere Bedeutung in Anſpruch nehmen als der Thron: beide ſind nichts anderes als Bilder menſchlicher Phantaſie zur Verherrlichung Gottes.

Vollkommen vernunftwidrig dagegen iſt die Vorſtellung des Teufels als eines ſelbſtändigen widergöttlichen Geiſtes, der in der Welt eigenmächtig wirken und ein Reich auf Erden haben ſoll. Wo in der Bibel Erſcheinungen und Handlungen des Teufels berichtet werden, da iſt die Rede entweder allegoriſch zu verſtehen, wie die Verführungsgeſchichte im Paradieſe und jener im Briefe Judä erwähnte Streit zwiſchen dem Erzengel und dem Satan an Moſis Leichnam, oder die Erzählung betrifft eine Viſion, wie die Verſuchungsgeſchichte Jeſu. In allen andern Fällen wird die Begebenheit von den Erklärern mißverſtändlich auf den Teufel bezogen, während ſie in Wahrheit nur göttliche oder bloß menſchliche Handlungen darſtellt. So iſt es nicht der Satan, der Hiobs Leiden verurſacht, ſondern Gott, der ihn prüft, und es ſind nicht die Fauſtſchläge des Teufels, welche Paulus zu erdulden hat, ſondern Menſchen, die ihn verfolgen, ſei es der

Häscher mit seiner Geißel oder die Feinde des Apostels mit ihren Verleumdungen.[1]

Wir sehen, welche Stellung gegenüber der Heiligen Schrift unser Theologe einnimmt. Um seinen Glauben an die Bibel mit seinem Unglauben an den Teufel zu vereinigen, betritt er schon den Weg der natürlichen Bibelerklärung, nur daß er dieselbe auf die dämonischen Wunder einschränkt und die göttlichen noch gläubig anerkennt; der spätere Rationalismus wird die natürliche Erklärungsweise auf alle Wunder ausdehnen. Es giebt in der biblischen Wunderfrage einen dreifachen Standpunkt. Der orthodoxe erklärt: „die Wunder sind glaubwürdig, denn sie stehen in der Bibel"; der rationalistische erklärt: „sie sind nicht glaubwürdig, also stehen sie nicht in der Bibel"; der dritte, welcher nach beiden kommt, bejaht ihre Untersätze und verneint ihre Schlußsätze, seine Erklärung heißt: „die Wunder sind nicht glaubwürdig, aber sie stehen in der Bibel". Von diesen Standpunkten hat Balthasar Bekker, gestützt auf den Rationalismus der cartesianischen Lehre, den zweiten eingeführt, indem er ihn keineswegs auf alle, sondern nur auf die dämonischen Wunder anwendet. Dies ist die bemerkenswerthe Stellung, welche dieser Mann in der Geschichte der Philosophie und Theologie behauptet.

## Drittes Capitel.

## Das occasionalistische System. Arnold Geulinx.

### I. Geulinx' Leben und Schriften.

Der eigentliche Repräsentant der occasionalistischen Lehre in ihrem vollen und systematischen Umfange kommt aus den katholischen Niederlanden: Arnold Geulinx[2] aus Antwerpen (1625—1669), ein Schüler und Lehrer der Universität Löwen; er hatte hier Philosophie

[1] Ebendas. Buch II. Hptst. VIII, IX. § 11, X. 18—23, XI. 12—13, XIV, XV. 9, XVIII. 3—12, XX. 23—26, XXI, XXIII. — [2] Der Name findet sich auf den Titeln seiner Werke verschieden geschrieben: Geulincx, Geulingx, Geulinx, Geulincs, Geulinck.

und Medicin studirt, den Doctorgrad erworben und zwölf Jahre lang, die letzten sechs als der erste Vertreter des Fachs, philosophische Vorlesungen gehalten, welche sehr eifrig und zahlreich besucht wurden, als er gezwungen war, diesen Wirkungskreis zu verlassen und im Zustande des größten Elends nach Leyden zu fliehen, wo ihn der Cartesianer Heidanus gastfreundlich und hülfreich aufnahm; er bewirkte, daß Geulinx nach seinem Uebertritt zur reformirten Kirche an der Universität Privatvorlesungen halten durfte (1663—1669), die zwar ebenso besucht, aber weniger einträglich waren, als seine Vorträge in Löwen.

Die Hülfe des Heidanus war für ihn eine Rettung. Er selbst nennt in dem Vorwort seiner Logik das Schicksal, welches ihn getroffen hatte, ein «naufragium rerum», und Bontekoe, der unter dem Namen Philaretus das Hauptwerk nach dem Tode des Verfassers vollständig herausgab, setzte auf den Titel die Worte: «post tristia auctoris fata». Seine Lage muß damals eine verzweifelte gewesen sein, denn Philaretus berichtet in der Vorrede, daß Geulinx vor Hunger hätte sterben oder betteln müssen, wenn sich Heidanus seiner nicht angenommen. Welcher Art die Schicksale waren, die ihn aus Löwen vertrieben, ist dunkel geblieben. Es ist zu vermuthen, daß bei der dortigen Verfolgung der Cartesianer durch die Partei des Plempius und die Jesuiten Geulinx sein Amt verlor und, arm wie er war, in ökonomisches Elend gerieth und von Gläubigern bedrängt wurde. Der Abbé Paquot, ein löwen'scher Licentiat der Theologie, hat in seinen litterarischen Denkwürdigkeiten (1768) Schulden und amtliche Zwistigkeiten als die Gründe bezeichnet, welche den unglücklichen Mann zur Flucht nöthigten. Sein großes Ansehen bei der akademischen Jugend und die Thesen, worin er die Scholastik bekämpft und verspottet hatte, waren schon Gründe genug, um ihn bei den Gegnern auch persönlich zu verdächtigen und verhaßt zu machen.

Es fehlte ihm an Muße, alle Werke, die er schrieb, selbst herauszugeben. Die erste Schrift, welche er in Leyden veröffentlicht hat, war eine Sammlung seiner löwen'schen Thesen: «Saturnalia seu quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae» (1660). Zwei Jahre später erschien seine Wiederherstellung der Logik: «Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta». Darauf folgte der erste Theil seines Hauptwerks: «Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica» (Amst. 1665), das nach seinem Tode Philaretus (Bontekoe) vollständig herausgab.

Die beiden nächst wichtigsten und postumen Werke sind seine Physik und Metaphysik, worin er den cartesianischen Standpunkt dem peripatetischen entgegensetzte: «Physica vera (Lugd. 1680)» und «Metaphysica vera et ad mentam peripateticam (Amst. 1691)». Gleichzeitig mit diesen letzteren wurden seine Anmerkungen zu den Principien Descartes' in Dordrecht veröffentlicht: «Annotata praecurrentia» und «Annotata majora in principia Renati Descartes».

Geulinx' Logik erscheint in demselben Jahre als L'art de penser, die Logik von Port Royal, seine Ethik ein Jahr früher als die Schriften von Louis de la Forge und Cordemoy über das Verhältniß zwischen Seele und Körper. Er ist von beiden unabhängig, also auch der Zeit nach der eigentliche Begründer des occasionalistischen Systems.

## II. Geulinx' Lehre.

Er war der erste, der mit dem cartesianischen Dualismus völligen Ernst machte und sich die Aufgabe stellte, diese Principien zur schärfsten und folgerichtigsten Anwendung zu bringen. Zugleich fand er, daß in einem seiner wesentlichen Theile das Lehrgebäude des Meisters noch der Ergänzung und Ausbildung bedurfte: Descartes hatte die Ethik oder praktische Philosophie gefordert, auch deren Elemente und Grundrichtung in seiner Schrift über die Leidenschaften bezeichnet, aber im Uebrigen diesen Theil seines Systems unausgeführt gelassen.

Diese Aufgabe ergriff Geulinx. Nur die wahre Selbsterkenntniß vermag die Richtschnur unseres Handelns zu erleuchten und die Aufgabe der Ethik zu lösen. Darum nennt er sein Hauptwerk: «Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica». Erkenne dich selbst! Erkenne aus dem, was du bist, dein wahres Verhältniß zur Welt und daraus deine Bestimmung in der Welt! Nun besteht die menschliche Natur in der Vereinigung zwischen Seele und Körper. Worin besteht diese? Das ethische Problem führt zurück auf das anthropologische, welches letztere selbst auf die metaphysischen Grundfragen zurückgeht: was ist das Wesen der Seele und des Körpers? Wie unterscheiden sich die endlichen Substanzen von der unendlichen? Die Sittenlehre gründet sich daher auf die Metaphysik, welche drei Fragen zu lösen hat: Was bin ich selbst? Was ist der Körper? Was ist Gott? Demgemäß theilt Geulinx seine Metaphysik in Autologie, Somatologie und Theologie. Auch Spinoza

nannte sein Hauptwerk «Ethica». Es könnte sein, daß auf diesen wahrscheinlich späteren Titel die Bezeichnung, welche Geulinx gewählt hatte, nicht ohne Einfluß war.

### 1. Die Principienlehre.

Alle Erkenntniß gründet sich auf den Satz der Selbstgewißheit: das cartesianische «Cogito ergo sum». Der einzige Gegenstand, den wir unmittelbar und darum mit voller Gewißheit erkennen, ist unser eigenes Sein. Nur denkende Wesen können sich selbst gegenständlich sein und einleuchten; nur die denkende Thätigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiß, und jede Thätigkeit, die ihrer selbst gewiß ist, muß denkender Natur sein. Die Sphäre meiner denkenden Thätigkeit und meiner Selbstgewißheit kommen einander vollkommen gleich: so weit diese reicht, so weit reicht jene, so weit reiche *ich selbst*.

Es ist darum klar, daß nur so weit, als mein Bewußtsein meine Thätigkeit erhellt und durchdringt, *ich selbst* thätig bin. Wenn in mir eine Thätigkeit stattfindet, deren ich nicht unmittelbar gewiß bin, welche nicht in den Erleuchtungskreis meines Bewußtseins fällt, so bin ich auch nicht in Wahrheit *selbst* thätig, so bin *ich* es nicht, der diese Thätigkeit erzeugt, so geschieht etwas in mir, dessen hervorbringende Ursache nicht ich selbst bin.

Meine Thätigkeit fällt zusammen mit meinem Bewußtsein. Die Thätigkeit aber, welche ganz im Lichte des Bewußtseins liegt, ist vollkommen klar und durchsichtig, ich sehe nicht bloß, daß sie geschieht, sondern durchschaue ihren ganzen Verlauf: ich weiß auch, *wie* sie geschieht. Wenn also in mir eine Thätigkeit stattfindet, von der ich nicht weiß, *wie* sie geschieht, so bin ich mir dieser Thätigkeit nicht wirklich bewußt, so liegt dieselbe nicht in dem Gebiet meiner Selbstgewißheit: sie ist also nicht in Wahrheit *meine* Thätigkeit oder ich bin nicht ihre Ursache.

Daher der Satz, den Geulinx unmittelbar aus dem cartesianischen «Cogito ergo sum» ableitet und als das einleuchtende, durch sich selbst gewisse Princip seiner Lehre ausspricht: es ist unmöglich, daß die Selbstthätigkeit bewußtlos geschieht; es ist unmöglich, daß bewußtlose Thätigkeit Selbstthätigkeit ist. Wer nicht weiß, *wie* in ihm ein Vorgang stattfindet, ist unmöglich der Urheber dieses Vorgangs. Wenn du nicht weißt oder dir nicht bewußt bist, wie du etwas thust, so

thust du es nicht selbst, so ist, was in dir geschieht, nicht deine Handlung. Alle Wirksamkeit setzt voraus, daß sie gedacht und gewollt wird. Was also in dir geschieht ohne dein Denken und Wollen, das geschieht nicht durch dich, das ist nicht deine Wirkung. Oder mit anderen Worten: alle bewußtlose und unwillkürliche Thätigkeit ist nicht deine eigene.[1]

Thätigkeit ohne vorhergehendes Denken und Wollen ist unmöglich: in diesem „unmöglich" ist der ganze Occasionalismus enthalten. Mein Denken ist mannichfaltig modificirt, es giebt in mir Vorstellungen, die ich nicht mit Bewußtsein hervorbringe, die, wie die sinnlichen Empfindungen, unwillkürlich kommen, von denen ich nicht weiß, wie sie entstehen: diese Vorstellungen sind unabhängig von meinem Denken und Wollen, mein Denken und Wollen bin ich selbst; also hängen jene Vorstellungen nicht von mir ab, sie setzen mithin einen fremden Willen voraus, der sie in mir erzeugt. Dieser fremde Wille erzeugt in uns die vielen sinnlichen Vorstellungen entweder unmittelbar durch sich selbst oder durch uns oder durch die Körper. Unser eigenes Wesen ist als denkendes einig, einfach, untheilbar: unmöglich kann daher jener fremde Wille die vielen Vorstellungen in uns durch uns selbst erzeugen, auch nicht durch sich, aus eben demselben Grunde, denn er ist als denkendes Wesen ebenfalls einfach. Mithin bleibt als Mittel seiner Wirksamkeit nur die körperliche Natur übrig, aber die bloße Ausdehnung, einförmig wie sie ist, kann jene Mannichfaltigkeit der Vorstellungen nicht bewirken helfen; es muß mithin die körperliche Natur in ihrer Mannichfaltigkeit, d. h. in ihren Veränderungen sein, die jenem fremden Willen als Mittel dient, um in uns die Vorstellungen zu erzeugen, die nicht von uns selbst abhängen. Alle Veränderungen der körperlichen Natur sind Bewegungen: unsere unwillkürlichen Vorstellungen müssen daher von einem fremden Willen durch die Bewegung der Körper hervorgebracht werden.[2]

Nun ist der Geist vermöge seiner Natur unzugänglich jeder Bewegung. Bewegung ist Annäherung oder Entfernung der Theile; der Geist kann nicht bewegt werden, denn er hat keine Theile. Nur Theilbares ist beweglich, der Geist ist untheilbar: zwischen Geist und

[1] Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Metaph. Pars I. Scientia V. Qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat nescio? Ethic. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 4. — [2] Metaph. I. Scient. II, IV, VI, VII.

Körper giebt es daher keine natürliche Gemeinschaft, es giebt keinen Einfluß, keinen «incursus» des Körpers auf den Geist. Wenn also mittelst des Körpers etwas im Geiste geschieht, so kann davon der Körper nicht die hervorbringende, sondern nur die instrumentale Ursache sein, nicht die Ursache, sondern das Werkzeug, nicht «causa efficiens», sondern «causa occasionalis» (veranlassende oder gelegentliche Ursache).[1]

Es giebt unendlich viele durch ihre Bewegung verschiedene Körper, unter diesen vielen Körpern oder Theilen der Körperwelt ist einer das Werkzeug, vermöge dessen in mir eine Menge sinnlicher Vorstellungen erzeugt werden: mit diesem ist meine Seele verbunden. Die Verbindung von Seele und Körper heißt Mensch: ich bin Mensch, sofern ich mit einem Körper vereinigt bin, in welchem ein fremder Wille durch den meinigen Bewegungen verursacht, und durch dessen Bewegungen eben jener fremde Wille Vorstellungen in meiner Seele erzeugt. In diese Bedingungen der menschlichen Natur, d. h. in diese Verbindung mit einem Körper eintreten, heißt geboren werden; diese Bedingungen verlassen, heißt sterben. Die Verfassung der menschlichen Natur ist nicht mein Werk, ich erzeuge sie nicht und weiß nicht, wie sie erzeugt wird; ich weiß nur, daß sie nicht durch mich ist, also durch einen fremden Willen bewirkt sein muß: in der Welt, in der ich lebe, bin ich demnach selbst das Werk eines fremden Willens.

Mein Vermögen reicht nur so weit als mein Wille, dieser soll sich nicht weiter erstrecken als jenes. Wo ich nichts vermag, soll ich auch nichts wollen. «Ubi nihil vales, ibi nihil velis!» Hier ist der Punkt, wo die Sittenlehre in die Metaphysik einmündet, gleichsam das «ostium fluminis moralis», wie Geulinx sagt.[2]

Wir sehen deutlich, wie genau die occasionalistische Denkweise mit der ethischen zusammenhängt und die letztere bedingt. Was nicht durch meinen Willen und mit meinem Bewußtsein geschieht, ist nicht meine That: dieser Satz enthält in nuce den ganzen Occasionalismus. Es leuchtet ein, was unmittelbar daraus folgt. Meine Verbindung mit dem Körper und mit der Welt, in der ich geboren werde, lebe und sterbe, ist nicht meine That, denn sie liegt jenseits der Sphäre, welche mein Wille beherrscht und mein Bewußtsein erleuchtet; diese Welt ist nicht der Schauplatz meiner Thätigkeit, darum soll sie auch nicht

[1] Metaph. Pars I. Scient. VIII. — [2] Metaph. I. Scient. XI. Zu vgl. IX. X.

das Ziel meines Willens ſein: dieſer Satz enthält ſchon die ganze Summe der Ethik.

Wenn wir mit Descartes den Gegenſatz der denkenden und ausgedehnten Subſtanz gelten laſſen, ſo giebt es gegenüber der thatſächlichen Verbindung zwiſchen Seele und Körper keinen andern Geſichtspunkt als Geulinx' occaſionaliſtiſche Theorie. Sie erklärt nicht die Thatſache jener Verbindung, vielmehr die Unmöglichkeit, dieſelbe aus natürlichen Gründen zu begreifen. Gilt einmal der ausſchließende Gegenſatz zwiſchen Seele und Körper, ſo kann aus dieſer Vorſtellungsweiſe in Wahrheit nichts anderes folgen als die Einſicht in die Unmöglichkeit ihrer natürlichen Gemeinſchaft.

Die Erfahrung zeigt, daß zwiſchen Seele und Körper ein Wechſelverkehr ſtattfindet: auf gewiſſe Bewegungen in unſerem Körper folgen gewiſſe Empfindungen und Vorſtellungen in unſerer Seele; eben ſo folgen auf gewiſſe Willensbeſtimmungen Bewegungen in unſerem Körper, die unſeren Abſichten entſprechen. Es iſt leicht geſagt, daß der Wille den Körper bewegt und die Sinneseindrücke die Vorſtellungen erzeugen. Wie iſt es möglich, muß dagegen gefragt werden, daß die Seele auf den Körper, der Körper auf die Seele einwirken kann, da ja beide ihrem Weſen nach grundverſchiedene, einander ausſchließende Subſtanzen ſind? Jede wechſelſeitige Einwirkung iſt bei einem ſolchen Verhältniß unmöglich. Was im Körper geſchieht, kann nie durch die Seele verurſacht werden; ebenſowenig kann der Körper bewirken, was in der Seele vorgeht. So widerlegt die Philoſophie, was die Erfahrung zu lehren ſcheint: den Cauſaleinfluß zwiſchen Seele und Körper.

Wenn nun zwiſchen beiden dennoch ein Cauſalverhältniß ſtattfindet, ſo muß daſſelbe ſo gefaßt werden, daß jeder gegenſeitige Einfluß, jede natürliche Einwirkung (influxus physicus) ausgeſchloſſen bleibt. Nicht der Wille iſt die Urſache der Bewegung, nicht der Eindruck die der Empfindung, ſondern die Sache verhält ſich ſo: wenn in meinen körperlichen Organen ein Eindruck oder eine Bewegung ſtattfindet, ſo wird bei dieſer Veranlaſſung (Gelegenheit) die entſprechende Empfindung in meiner Seele erzeugt, und ebenſo entſteht bei Gelegenheit dieſer Willensrichtung die entſprechende Bewegung in den körperlichen Organen. Das Cauſalverhältniß iſt lediglich occaſionell. Beide Seiten ſind von einander ganz unabhängig, alſo in keinerlei natürlichem Cauſalnexus: ſie befinden ſich in einer vollkommenen Uebereinſtimmung, welche jede natürliche Vermittlung ausſchließt: in einer

wunderbaren Harmonie, die keine natürliche Erklärung zuläßt. Ich empfinde in Uebereinstimmung mit den Eindrücken meiner Sinnesorgane, aber die Urſache dieſer Empfindung iſt weder der Körper, denn er kann auf die Seele nicht einwirken, noch bin ich es ſelbſt, denn die Empfindung iſt unwillkürlich, und ich weiß nicht, wie ſie entſteht. Mein Körper bewegt ſich in Uebereinſtimmung mit meiner Willensrichtung, aber die Urſache dieſer Bewegung iſt weder der Körper, denn dieſer iſt bloß ausgedehnte Maſſe, von ſich aus zu jeder Art der Thätigkeit unfähig, noch bin ich es ſelbſt, denn meine eigene Thätigkeit iſt nicht bewegender, ſondern denkender und wollender Natur.

Dieſe Verbindung zwiſchen Seele und Körper iſt das größte Wunder der Welt. Es iſt abſolut unbegreiflich, wie Wille und Bewegung, Eindruck und Vorſtellung einander entſprechen: dieſe Uebereinſtimmung erſcheint, unter dem natürlichen Geſichtspunkte betrachtet, vollkommen magiſch. Daß ich durch meinen Willen meinen Körper in Bewegung ſetze, iſt nicht weniger wunderbar, als wenn ich die geſammte Körperwelt dadurch in Bewegung ſetzte. Es iſt kein geringeres Wunder, ſagt Geulinx, daß die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde“ ausſpreche, als wenn die Erde ſelbſt dabei erzitterte.[1] Dieſer Ausſpruch zeigt, wie genau Geulinx ſeinen Standpunkt kennt. Das Wunder wird dadurch nicht verkleinert, daß es mein Körper iſt, auf den ich einwirke, denn es beſteht eben darin, daß ein Theil der Körperwelt mein Körper iſt, oder, was daſſelbe heißt, daß es einen Körper giebt, der mit mir, der ich Geiſt bin, zuſammenhängt.

Woher rührt dieſe Verbindung zwiſchen Seele und Körper? Da ſie an ſich nicht verbunden ſind, vielmehr unabhängig von einander exiſtiren, ſo müſſen ſie durch eine beſondere Thätigkeit verknüpft werden, die von keiner der beiden Seiten ausgehen, deren Urſache weder die Seele noch der Körper ſein kann. Alſo kann die Urſache dieſer Thätigkeit nur Gott ſein. Es giebt keine Handlung, überhaupt keine Thätigkeit ohne Willen; die Thätigkeit, welche die Seele mit dem Körper verbindet, iſt nicht die unſrige, ſie iſt nicht unſer Wille: ihre Urſache muß daher ein von uns unabhängiger Wille ſein, für den es kein anderes Weſen giebt als Gott. So löſt ſich das occaſionaliſtiſche Problem theologiſch.

---

[1] Ethica. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 14.

Unter diesem Gesichtspunkt entwickelt Geulinx seinen Gottesbegriff. Gott ist es, der die Seele mit dem Körper verbindet. Das menschliche Dasein besteht aus beiden, setzt also die Existenz der Geister und Körper voraus. Die Verbindung beider fordert die Bewegung der Körper, diese Bewegung ist weder durch die Geister noch durch die Körper möglich, sie erfolgt durch Gott, also muß Gott als ein bewegender Wille gedacht werden, welcher mächtiger ist als die unendliche Körperwelt, d. h. er muß begriffen werden als ein allmächtiger Wille. Er bewirkt in uns die Vorstellungen, die nicht von unserem Denken und Wollen abhängen, also muß er gedacht werden als denkendes Wesen, d. h. als Geist. Er bethätigt sich in den Geistern und Körpern, also verhält er sich zu den Dingen, wie das active Wesen zu den passiven: er wirkt, sie empfangen und leiden; alle Dinge sind von ihm abhängig, er ist von nichts abhängig. Gott ist das absolute Wesen, er ist aus sich (a se), Ursache seiner selbst, unbeschränkt, vollkommen, nothwendig, ewig. Es ist unmöglich, daß er nicht ist; es ist unmöglich, daß die Geister und Körper anders verbunden sind als durch ihn. Was dem Wesen der Dinge widerspricht, das widerspricht auch dem göttlichen Wesen. Vielmehr sind die ewigen Wahrheiten eine nothwendige Folge des göttlichen Verstandes, dem sie inwohnen: an diesen Wahrheiten kann auch der göttliche Wille nichts ändern, er kann sie nur bejahen und ihnen gemäß handeln. So erhebt die occasionalistische Denkweise immer deutlicher die ewige Nothwendigkeit der Dinge zu einer göttlichen Nothwendigkeit, von welcher der Wille abhängt, und welche selbst gleichsam die Natur in Gott bildet.[1]

Hier finden wir Geulinx in der Richtung, welche schon nach Spinoza hinstrebt. Die natürlichen Geister verhalten sich zum göttlichen Geist als abhängige und bedingte Wesen zum unabhängigen und unbedingten, als besondere zum allgemeinen, als beschränkte zum unbeschränkten. Geulinx schwankt noch zwischen der theologischen und naturalistischen Fassung. Die endlichen Geister gelten ihm als Geschöpfe und zugleich als Modi Gottes; die erste Fassung ist theologisch, die zweite naturalistisch. Er bezeichnet die Geister als «mentes creatae, particulares, limitatae», er nennt sie «aliquid mentis». So wird aus dem creatürlichen Verhältniß ein partitives, aus der theologischen Fassung

[1] Metaph. P. III. Scient. VII.

die naturalistische, aus den Creaturen Gottes Modificationen Gottes. Je mehr sich Geulinx genöthigt sieht, alle Wirksamkeit in Gott zu concentriren, um so mehr muß er das Gebiet der Selbstthätigkeit in den Dingen einschränken, um so ohnmächtiger müssen die Dinge selbst erscheinen, so daß sie am Ende nichts mehr für sich sind, sondern nur noch Wirkungen oder Modi Gottes.[1]

### 2. Die Sittenlehre.

Theologie und Autologie vereinigen sich in demselben Punkt, der die Richtung der Ethik bestimmt. Wir erkennen uns selbst als Geschöpfe in der Gewalt Gottes, als von ihm abhängig und von seiner Wirksamkeit durchdrungen. Diese Einsicht in unsere gänzliche Abhängigkeit von Gott ist zugleich die Einsicht in unser eigenes Unvermögen. Unsere Selbsterkenntniß stimmt mit der Gotteserkenntniß in dem Satze zusammen: «Ubi nihil vales, ibi nihil velis». Von diesem Gedanken wird die Ethik beherrscht, sie wird aus diesem Grundsatz, den sie von der Metaphysik empfängt, eine Tugend machen, welche den Geist der Weltentsagung in sich trägt.

Es bleibt dem Menschen nichts Höheres übrig, als seinen Willen und seine Handlungsweise mit seiner Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bringen, als zu bejahen, was seine Vernunft ihm lehrt, als dieser Vernunfteinsicht vollkommen und willig zu gehorchen. Diese Liebe zur Vernunft ist die Grundform aller Tugenden, alles sittlichen Verhaltens; ihre verschiedenen Arten sind die Cardinaltugenden, die sich von hier aus leicht bestimmen lassen. Zuerst müssen wir die Stimme der Vernunft durch Einkehr in uns selbst sorgfältig vernehmen, dann ihr gehorchen, indem wir thun, was sie sagt, endlich diesen Gehorsam zur Richtschnur unserer Handlungsweise, zur constanten Regel unseres Lebens machen. Daraus folgt von selbst die vierte und höchste Bestimmung: daß wir nichts anderes sein wollen, als wir in Wahrheit sind: Werkzeuge in der Hand Gottes; daß wir in der richtigen Einsicht unserer gänzlichen Abhängigkeit und Ohnmacht jedem eitlen Wollen, jeder falschen Selbstüberhebung entsagen und wahrhaft demüthig werden im innersten Kern unserer Gesinnung. So bestimmt Geulinx die vier Cardinaltugenden, welche aus der Liebe zur Vernunft oder aus dem ihr conformen Willen hervorgehen: Sorgfalt, Gehorsam, Gerechtig-

[1] Metaph. P. III. Scient. II.

keit und Demuth. Die letztere ist die Tochter der Tugend und die Summe aller.[1]

Diese Demuth ist der sittliche Ausdruck der richtigen Selbstschätzung, welche selbst eine nothwendige Folge ist der richtigen Selbsterkenntniß. So erscheint die höchste der Tugenden als die Erfüllung des Gebots: γνῶθι σεαυτόν. Wenn wir erkennen, was wir in Wahrheit sind, so ist jede Art der Selbstvergrößerung unmöglich, so sinken die Scheinwerthe, welche die Selbstliebe verblenden: wir durchschauen die Nichtigkeit aller eitlen Wünsche und Begierden, und das Heer weltlicher Sorgen, die sich von der Selbstliebe nähren, läßt ab uns zu peinigen.

Unsere Selbstprüfung erkennt, daß wir eine Welt vorstellen, von welcher wir selbst einen Theil ausmachen, daß wir in dieser Welt mit einem Körper verbunden sind, welchen wir den unsrigen nennen; wir sehen, daß wir nichts von dieser Welt hervorgebracht haben und hervorbringen können; daß wir nicht wissen, wie wir auf unseren Körper einwirken und in demselben Bewegungen verursachen, daß diese Bewegungen deshalb so wenig unsere That sind, wie die Veränderungen in den übrigen Körpern: daß demnach die Welt, welche wir vorstellen, nicht der Schauplatz und das Object unserer Thätigkeit sein kann. Wo wir nichts vermögen, da sollen wir auch nichts wollen. Darum sollen wir uns zu dieser Maschine, die unser Körper heißt, wie zu der Welt, in welcher wir leben, nicht begehrend, sondern bloß betrachtend, nicht praktisch, sondern bloß theoretisch verhalten, weil wir uns in Wahrheit nicht anders dazu verhalten können. So erfüllt sich das Gebot: «Ubi nihil vales, ibi nihil velis».[2]

Die Macht unseres Willens reicht nicht weiter als unser Denken, als das Gebiet unserer Innenwelt. In dieser allein sollen wir leben und handeln. Aus der echten Selbsterkenntniß entspringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentsagung. Wir

---

[1] Virtus est amor rationis. Ratio est in nobis imago divinitatis. Eth. Tract. I. Cap. I. § 1. Nr. 6. Diligentia est auscultatio rationis. Obedientia est executio rationis. Justitia est adaequatio rationis. Eth. Tract. I. Cap. I. § 1. Nr. 6. Humilitas est virtutum cardinalium summa. Humilitas circulum absolvit: ultra eam virtuti nihil addi potest. Igitur filia virtutis humilitas. Ibid. § 1. Nr. 2. — [2] Sum igitur nudus spectator hujus machinae. Esse me in hoc mundo = me spectare hunc mundum. Eth. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 8. Nr. 14.

leisten Verzicht auf unser eigenes Selbst, soweit dasselbe weltlicher Natur ist. Unser weltliches Dasein, unser Wohl und unsere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenstand unserer Interessen, Sorgen und Wünsche zu sein. Diese Entsagung ist nicht eitel, sondern fromm und bescheiden. Aus dem falschen Verhältniß zur Welt, welches uns die Selbsttäuschung vorspiegelt, kehren wir in das richtige ein, das uns die Selbsterkenntniß erleuchtet, sie schlägt die Selbstliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens.

Diese Art der Entsagung und echter Selbsterniedrigung im Gegensatze zur Selbstüberhebung nennt Geulinx «despectio sui». Sie ist die Folge und gleichsam der negative Ausdruck der «inspectio sui». Selbsterkenntniß und Resignation sind demnach die Bestandtheile der Demuth, welche selbst nichts anderes ist als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als der von allen Sorgen der Selbstliebe befreite Gemüthszustand: die «incuria sui», wie unser Philosoph vortrefflich die despectio sui erklärt.[1]

Hier zeigt sich auf das deutlichste, wie die Sittenlehre des Occasionalisten mit aller Macht die Richtung auf Spinoza einschlägt. Geulinx selbst nennt die Liebe zur Vernunft, dieses Princip seiner Ethik, auch die Liebe zu Gott, er bezeichnet die höchste der Tugenden als bedingt durch die Liebe zu Gott und der Vernunft. In dem «Amor Dei intellectualis» der Sittenlehre Spinozas wird sich vollenden, was Geulinx in dem «Amor Dei ac rationis» angelegt und gewollt hat.

Doch müssen wir zuvor das occasionalistische System in seiner Anwendung auf die Erkenntnißlehre, d. h. in der Form und Vollendung betrachten, welche Malebranche in Frankreich ausgebildet hat. Er steht zwischen Geulinx und Spinoza, sein Hauptwerk erscheint neun Jahre später als die Ethik des einen und drei Jahre früher als die des andern.

[1] Humilitas est contemptio sui prae amore Dei ac rationis. Requiritur ad humilitatem contemptus negativus sui ipsius, quo quis de se non laboret, se non curet, nullam sui prae amore rationis rationem ducat. Amor enim Dei ac rationis (qui est ipsa virtus) hoc agit in amante, ut se ipse deserat, a se penitus recedat. — Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui est despectio sui. Eth. Tract. I. Sect. II. § 1.

## Viertes Capitel.

## Malebranche's Standpunkt, Leben und Werke.

### I. Die Weltanschauung in Gott.

Wir haben schon früher bei der Beurtheilung der Lehre Descartes' gezeigt, wie in derselben zwei einander widerstreitende Elemente enthalten sind: das theologische und naturalistische, die Bejahung der Substantialität Gottes und der Welt als des Inbegriffs der natürlichen Wesen; der Gottesbegriff fordert die völlige Abhängigkeit der Dinge, während der Naturbegriff deren eigenthümliche Selbständigkeit behauptet. Diesen Widerstreit konnte schon Descartes nicht festhalten, er ließ Gott für die eigentliche und alleinige Substanz gelten, die Geister und Körper dagegen nur so heißen, gleichsam nur den Titel Substanzen führen, während sie in Wahrheit keine sind. In Wahrheit ist Gott das allein substantielle und wirksame Wesen. Handelt dieses Wesen frei oder nothwendig, schöpferisch aus grundloser Willkür oder bestimmt durch unwandelbare Gesetze? Ist es Wille oder Natur? Soll sein Begriff augustinisch oder spinozistisch gefaßt werden? Die persönliche Neigung Descartes' war mit der ersten Fassung, die Richtung seiner Lehre treibt nach der zweiten; während er sich dem Augustin zu nähern scheint, nähert er sich dem Spinoza wirklich.[1]

Dieser Zug will sich in einem eigenthümlichen System ausprägen: er beschreibt eine Richtung, welche von Descartes ausgeht, auf Augustin zustrebt, dem Spinozismus aufs Aeußerste widerstreitet, gegen jede Gemeinschaft mit demselben sich sträubt und dennoch wider ihren Willen dem Gebiete Spinozas soweit entgegenkommt, daß sie schon die Grenze überschreitet. Der Standpunkt, welcher diese Richtung nimmt, ist dadurch merkwürdig und bedeutsam, daß sich in ihm auf cartesianischer Grundlage Augustinismus und Spinozismus ganz nahe berühren und ganz feindlich abstoßen.

Wir finden die Aufgabe dazu schon in Descartes vorgebildet. Wie ist eine Erkenntniß der Dinge, insbesondere der Körper, möglich,

[1] Vgl. Band I. dieses Werkes. Buch II. Cap. XII. S. 425—430.

wenn doch Geister und Körper Substanzen, entgegengesetzte Substanzen sind, die einander völlig ausschließen? Offenbar ist eine solche Erkenntniß von jenen beiden Seiten aus *nicht* möglich; kraft der Natur der Geister und Körper kann sie *nicht* stattfinden. Descartes selbst hatte tiefsinnig gezeigt, wie in uns die Idee des Vollkommenen das Unvollkommene erhellt, wie wir im Lichte dieser Idee unserer eigenen Unvollkommenheit, d. h. unserer selbst inne werden, unsere Selbsttäuschung einsehen, in Zweifel gerathen und erst durch den Zweifel zur Gewißheit unseres denkenden Wesens kommen; er hatte gezeigt, wie in dieser Selbstgewißheit uns durch die Idee Gottes und *nur* durch diese das Dasein der Dinge außer uns, die Realität der Körper einleuchtet. So erscheint schon hier unsere Erkenntniß der Dinge in ihrem letzten Grunde als eine *Erleuchtung* durch Gott, als ein Sehen der Dinge in Gott oder im Lichte der göttlichen Vernunft.

Diese Forderung wird durch den Occasionalismus ganz nahe gelegt, sie ist durch jenen Satz des Geulinx geboten: „Wenn du nicht weißt, wie du etwas thust, so thust du es nicht selbst; so ist, was in dir geschieht, nicht deine Thätigkeit".[1] Nun haben wir die Anschauung einer Außenwelt, ohne zu wissen, wie diese Vorstellung zu Stande kommt. Unsere bewußte Reflexion findet sie vor und setzt sie voraus: diese Anschauung, die Welt als Vorstellung, ist daher nicht unsere That, ebensowenig ist sie eine Wirkung der äußeren Welt auf unseren Geist, denn eine solche Wirkung ist unmöglich. Also ist unsere Weltanschauung nur durch Gott möglich, nur in ihm können wir die Welt außer uns vorstellen. Wir sehen die Dinge in Gott: das ist der Kernpunkt der Lehre, welche *Nicolas Malebranche* zu der seinigen gemacht hat.

Damit sind die Grundzüge angedeutet, welche den philosophischen Charakter dieses Mannes, seine Bedeutung und Stellung in dem Entwicklungsgange der cartesianischen Lehre ausmachen. Er ist ein religiöser und theologischer Denker der augustinischen Art, er wird ein begeisterter und tief eindringender Schüler der neuen Philosophie: in ihm verkörpert sich der Typus eines *augustinischen Cartesianers*. Er denkt occasionalistisch, wie Geulinx, er ist der ausgesprochenste Gegner Spinozas, den er als Atheisten verabscheut, dessen Lehre er als gottlos und chimärisch verwirft und zwar mit aller Aufrichtigkeit, mit vollster Ueberzeugung. Dennoch giebt es unter allen Gegnern Spinozas

[1] S. voriges Capitel S. 33–37.

keinen, der ihm näher gekommen, unter allen Carteſianern keinen, der den Grundgedanken des Spinozismus ſo augenſcheinlich hervorgearbeitet hätte, wie Malebranche. Indem er vor ihm flieht, fällt er ihm in die Hände. Es war ſeine geſchichtliche Aufgabe, das auguſtiniſche Element in der Lehre Descartes' mit religiöſem Eifer zu erfaſſen und folgerichtig zu entwickeln. Um dieſe Aufgabe zu erkennen und ihr in voller Muße zu leben, fand er die günſtigſten Bedingungen in dem Prieſterverein des Oratoriums Jeſu, einer Congregation, welche mitten in der geräuſchvollen Weltſtadt ihr ſtilles Haus in der Straße St. Honoré bewohnte.

## II. Das Oratorium Jeſu.

In der katholiſchen Kirche war auch nach dem Concil von Trident das Bedürfniß nach einer tieferen Pflege theologiſcher Bildung lebendig geblieben, welche die Geiſter läutern ſollte, ohne ſie der kirchlichen Autorität zu entfremden. In dieſer Abſicht war in Paris das Oratorium Jeſu geſtiftet worden, ein Prieſterverein ohne Ordensgelübde; es hatte ſich hier eine zurückgezogene Stätte wiſſenſchaftlicher Geiſtesbewegung gebildet, und die Mitglieder dieſer Congregation galten unter den theologiſchen Kreiſen Frankreichs als einer der erſten. Mit ihnen wetteiferten in ähnlicher Geiſtesrichtung die Janſeniſten, in entgegengeſetzter die Jeſuiten.

Kein Wunder, daß dieſer Orden dem Oratorium feindlich geſinnt war, daß er als Träger der kirchlichen Reſtauration einen Prieſterverein bekämpfte, welcher in ſeinen Augen als ein Herd heimlicher Reformbeſtrebungen erſchien. Ueberall, wo ſich der Auguſtinismus regt, ſchöpfen die Jeſuiten Verdacht. Und dieſer Geiſt regt ſich mächtig im Oratorium. Hier wird Plato und Auguſtin höher geſchätzt als Ariſtoteles und Thomas. Auch in der Stellung zu den philoſophiſchen Bewegungen der Zeit zeigt ſich die charakteriſtiſche Verſchiedenheit beider. Die Väter des Oratoriums halten es mit dem Rationalismus, während die der Geſellſchaft Jeſu dem Senſualismus huldigen. Wir kennen dieſe letzteren ſchon als die ausgeſprochenen Gegner Descartes', deſſen Geiſteslehre ſie mit den Waffen Gaſſendis angreifen, wogegen jene mit Descartes ſympathiſiren, deſſen Gotteslehre ſich dem Auguſtinismus zuwendet.

In dieſer Erneuerung des auguſtiniſchen Geiſtes innerhalb der katholiſchen Kirche, in dieſer anti-jeſuitiſchen Haltung, in dieſer

Hinneigung zu der Lehre Descartes' lassen sich die Priester des Oratoriums mit den Einsiedlern von Port Royal vergleichen. Indessen hat ihre Geistesverwandtschaft nicht hindern können, daß zwischen dem größten Denker des Oratoriums und dem größten Theologen von Port Royal ein sehr erbitterter und hartnäckiger Kampf ausbrach: wir meinen den Streit zwischen Malebranche und Arnauld.

Der Stifter des Oratoriums wurde in gewisser Weise selbst ein Mitbegründer der neuen Philosophie. Vierzehn Jahre nach jener Stiftung hatte der Cardinal Bérulle die merkwürdige Unterredung mit Descartes, worin er ihn bewog, seine Lehre schriftlich abzufassen und der Welt mitzutheilen (1628).[1] Auf seinen Rath ging der Philosoph in die Einsamkeit und schrieb die Meditationen. Bérulle starb zu früh (1629), um die Veröffentlichung der Werke Descartes' zu erleben. Sein Nachfolger (de Condren) blieb dem Sinne des Stifters treu und empfahl das Studium jener Werke den Mitgliedern des Oratoriums.

Die Väter Gibieuf und de la Barde gehörten zu den persönlichen Freunden und Verehrern des Philosophen, Poisson erklärte die Abhandlung über die Methode und die Geometrie, er übersetzte das Fragment der Mechanik und das Compendium der Musik. Der Geist Descartes' wurde im Oratorium einheimisch; seine Lehre erschien den Vätern in voller Uebereinstimmung mit Augustin, als das ersehnte Band zwischen Religion und Vernunft, Christenthum und Wissenschaft. In diesem Sinne schrieb André Martin, der erste Oratorianer, welcher den Cartesianismus öffentlich an Universitäten (Angers) lehrte, unter dem Namen Ambrosius Victor seine «Philosophia christiana» (1656), ein Werk, welches unserem Philosophen die Bahn brach. Der Jesuit Hardouin nennt in seiner Schrift «Athei detecti» André Martin den Lehrer des Atheismus, welchem Malebranche gefolgt sei. Jene uns bekannten Verfolgungen, die unter dem herrschenden Einfluß der Jesuiten gegen die Lehre Descartes' gerichtet wurden, bedrohten bald auch das Oratorium. Um die Congregation vor dem Untergange zu bewahren, mußten die Oberen im Jahre 1678 die Mitglieder warnen, die verderbliche Lehre weiter zu pflegen. Jetzt zeigte sich, wie tief dieselbe hier Wurzeln geschlagen. Es wurde geantwortet: „Wenn der Cartesianismus eine Pest ist, so sind wir mehr als zwei-

[1] S. Bd. I. Buch I. Cap. III. S. 181.

hundert davon angesteckt". Vier Jahre vorher war Malebranche's Hauptwerk erschienen. Die cartesianische Lehre im Bunde mit dem Geiste religiöser Contemplation und augustinischer Denkweise lebte schon in dem Oratorium, als Malebranche in dasselbe eintrat.

## III. Malebranche's Leben und Schriften.

### 1. Schicksale.

Ueber sein Leben, dessen Außenseite die geringste Mannichfaltigkeit bietet, sind wir durch Fontenelles Gedächtnißrede und die biographischen Aufzeichnungen der Jesuiten André und Adry, welche neuerdings den Abbé Blampignon wiedergefunden hat, unterrichtet.[1] Nicolas Malebranche war den 6. August 1638 in Paris geboren, Sohn eines königlichen Beamten, von zahlreichen Kindern das letzte und schwächlichste. Schon in der frühesten Kindheit mußte er Steinoperationen bestehen, in Folge deren sein Schicksal ihm den cölibatären Lebensweg vorschrieb. Die Natur selbst, im Einklange mit seiner Neigung, wies ihn auf den geistlichen Stand. Im männlichen Alter, welches sonst das kräftigste zu sein pflegt, litt er zwanzig Jahre hindurch an Magenübeln, die ihm jeden Nahrungsgenuß zur Qual machten.

Seiner körperlichen Erscheinung fehlte alles, was zur Stärke und Schönheit gehört; es war von einer ungewöhnlich langen und hageren Statur, von der äußersten Magerkeit und außerdem durch eine sehr hervortretende Krümmung des Rückgrats verunstaltet; nur der Kopf war stark entwickelt, das Auge von lebhaftem Feuer, der Ausdruck des Gesichts sanft und freundlich. Er ertrug die körperlichen Beschwerden mit der größten Geduld, lebte mäßig in der größten Stille und gewann dadurch eine Gemüthsruhe, welche seine Geisteskraft stärkte und sein Leben erhielt. Niemand hätte geglaubt, daß man mit einem solchen Körper siebenundsiebzig Jahre alt werden könnte.

Um die mütterliche Pflege so lange als möglich zu genießen, blieb er bis zu seinem sechszehnten Jahre unter der Hand der Eltern. Zum geistlichen Stande bestimmt, machte er seinen philosophischen Cursus in dem College de la Marche, dann den theologischen in der Sorbonne. Dieser Unterricht hinterließ in ihm ähnliche Empfindungen, als die Schule von La Flèche in Descartes. Im Innersten unbefriedigt, wurde er mit einundzwanzig

[1] Bouillier. II. ch. II. pg. 16.

Jahren Priester des Oratoriums Jesu. Auch hier wurde er nicht sofort von der herrschenden Geistesströmung ergriffen, er gehörte zu den tiefen Naturen, welche selbst innerlich erleben müssen, was ihnen innerlich gelten soll. Bis zu seinem sechsundzwanzigsten Jahre blieb ihm sein philosophisches Bedürfniß und Talent verborgen. Nur darin zeigte es sich, daß er unter den gelehrten, philosophischen und historischen Studien, womit er die ersten fünf Jahre im Oratorium ausfüllte, von neuem die schmerzliche Erfahrung machte, daß sein Wissensdurst ohne alle Befriedigung blieb. Jener cartesianische, der Renaissance mit ihren Geschichts- und Alterthumsstudien abgewendete Erkenntnißtrieb lebte in ihm, ohne daß er die Kraft hatte, in sich selbst die Quelle der Wahrheit zu entdecken, ohne eine Ahnung, wo sie zu finden sei.

Da erhellte ihm einer der bedeutsamen Zufälle, die in dem Leben solcher Menschen nicht ausbleiben, seine wahre Bestimmung. Eines Tages führt ihn sein Weg durch die Straße St. Jacques; er tritt in einen Buchladen und erblickt hier, durch den Buchhändler aufmerksam gemacht, die jüngste litterarische Neuigkeit: den eben veröffentlichten «Traité de l'homme» von Descartes. Durch den Titel gelockt, nimmt Malebranche das Buch mit sich. Wie er liest, verwandelt sich die Neugierde in die größte Bewunderung; zum ersten mal tritt ihm eine strenge, einleuchtende, wohlgeordnete Erklärungs- und Darstellungsart entgegen, zum ersten mal fühlt er die Macht der Philosophie: hier ist, was er so lange vermißt und gleichsam instinctiv gesucht hat. Er muß das Buch mehr als einmal aus der Hand legen, weil er vor Herzklopfen nicht weiter lesen kann.

Jetzt ist ihm klar, was er zu thun hat. Er wird die Werke Descartes' studiren, zunächst nichts als diese. Wie mit einem Schlage fühlt er sich allen übrigen Objecten entfremdet und vertieft sich ganz in die Lehre Descartes'. Nachdem er sie durchdrungen und zehn Jahre in dem Studium derselben gelebt hat (1664—1674), veröffentlicht er sein Hauptwerk: „Von der Erforschung der Wahrheit". Das Buch macht ihn in kurzer Zeit berühmt, er heißt nach seinem Werk «Auteur de la recherche de la vérité». Das Oratorium nimmt an diesem Ruhm Theil, und die Väter desselben votiren in einer Generalversammlung dem Verfasser ihren Dank und ihre Glückwünsche.

Dem Hauptwerke folgen eine Reihe von Schriften, die bis in sein letztes Lebensjahr reichen, und deren wesentliches Thema die Einheit der Religion und Philosophie, des Christenthums und der Metaphysik,

der auguſtiniſchen und (folgerichtig entwickelten) carteſianiſchen Lehre ausmacht. Dieſe Einheit iſt es, welche Malebranche repräſentirt.

### 2. Streitigkeiten.

So friedliebend er war, konnte er nicht hindern, daß ſeine Schriften viele Gegner hervorriefen, die nicht aufhörten ihn zu bekämpfen, und gegen deren Angriffe er nicht müde wurde ſich zu vertheidigen. Daß er, ein Prieſter des Oratoriums, die Lehre Auguſtins im Bunde mit der Lehre Descartes' dem Zeitalter vorhielt und durch die Tiefe ſeiner Ideen, wie die Schönheit ſeiner Darſtellung, Einfluß auf die Geiſter gewann, mußte die Jeſuiten erbittern, welche den Triumph über den Pelagianismus und die Scholaſtik als eine doppelte Niederlage empfanden. Einige derſelben neigten ſich ihm zu, als Arnauld, ihr hartnäckigſter und am meiſten gefürchteter Feind, gegen ihn auftrat. Malebranche's Lehre von der göttlichen Gnade, die er in einer beſonderen Abhandlung dargelegt hatte (1680), entzweite beide, vorher befreundeten Männer.

Mit ſeinem Buch „Ueber die wahren und falſchen Ideen", das gegen Malebranche's Erkenntnißlehre gerichtet war, eröffnete Arnauld die litterariſche Fehde (1683); in den nächſten Jahren (1683 bis 1686) folgte Streitſchrift auf Streitſchrift, die Gegner wetteiferten in den heftigſten und bitterſten Vorwürfen, endlich ſchien die Sache zu ruhen; da entſtand zwiſchen Régis und Malebranche die Streitfrage über das ſinnliche Vergnügen und deſſen ſittliche Würdigung. Dieſe Gelegenheit ergriff Arnauld, um nach langer Pauſe ſeinen Kampf mit ungeſchwächter Heftigkeit zu erneuern; Malebranche hatte den erſten Theil ſeiner Gegenſchrift eben vollendet, als der unverſöhnliche Feind den 8. Auguſt 1694 in ſeinem niederländiſchen Exile ſtarb. Auch Malebranche blieb unverſöhnt und konnte im Gefühl erlittenen Unrechts ſich nicht enthalten, noch nach dem Tode des Gegners die Angriffe, welche er erfahren hatte, litterariſch zu verfolgen. Unter den angeſehenſten Theologen der franzöſiſchen Kirche hatte ſeine Abhandlung über die Gnade entſchiedene Widerſacher gefunden, vor allen in Boſſuet und Fénelon, die beide dem Carteſianismus zugewendet waren: jener ſuchte vergeblich, den Malebranche auf andere Gedanken zu bringen, er fürchtete, daß der Philoſoph des Oratoriums eine Saat von Irrlehren ausſtreue, und veranlaßte ſeinen Schüler und Freund Fénelon gegen die Abhandlung von der Gnade eine heftige Wider-

Digitized by Google

legung zu schreiben, welche aber ungedruckt blieb und erst über ein Jahrhundert nach dem Tode des Verfassers erschien. Das Verhältniß zwischen Malebranche und Bossuet änderte sich, als einige Jahre später zwischen diesem und Fénelon (den Bischöfen von Meaux und Cambray) selbst ein erbitterter Streit über die Frage ausbrach: ob in der Liebe zu Gott der passive Zustand unserer gänzlichen Selbstentäußerung, wie ihn die Mystiker und Quietisten forderten, nothwendig oder verwerflich sei? Bossuet verwarf die quietistische Ansicht, zu welcher Fénelon hinneigte; Malebranche schrieb damals seine Abhandlung „Von der Liebe zu Gott" (1697), die nach dem Sinne Bossuets war und diesen so sehr für den Verfasser gewann, daß er die ersten Schritte that, um mit Malebranche eine engere Freundschaft zu schließen, die nicht mehr getrübt wurde.

Der hauptsächlichste Streitpunkt zwischen Malebranche und Arnauld betraf die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Gnade, von der unbedingten, in jeder einzelnen Begebenheit wirksamen Prädestination, von der grundlosen göttlichen Willensfreiheit, die durch keinerlei Nothwendigkeit und anderweitige Freiheit (menschliche Willensunabhängigkeit) eingeschränkt werden dürfe; der göttliche Wille sei nicht zu binden durch die Weisheit Gottes und die Unwandelbarkeit seines Wesens, durch die Nothwendigkeit einer besten Weltverfassung und die Unveränderlichkeit ihrer Gesetze; er bewirke nicht bloß die Thatsachen, welche geschehen, sondern auch die Gelegenheiten, auf deren Veranlassung sie stattfinden, und zwar betreffe diese göttliche Wirksamkeit nicht bloß die allgemeine Ordnung der Dinge, sondern jeden einzelnen Fall. Sobald ein unwandelbares Gesetz herrsche, gleichviel ob es physische oder moralische Nothwendigkeit heiße, sei Gott demselben unterthan und das kirchliche Credo, welches einen allmächtigen Schöpfer bekenne, falsch.

Dies sind, kurz gefaßt, die Bedenken, welche in der polemischen Form unerbittlichen Tadels und rücksichtsloser Vorwürfe der streng jansenistisch gesinnte Arnauld dem Gegner vorhielt; jede Anerkennung einer Nothwendigkeit in Gott, jeder Versuch einer Theodicee, jede optimistische Weltansicht, welche den göttlichen Willen für verpflichtet hält, die vollkommenste und beste Welt zu schaffen, erschien ihm als ein naturalistischer, dem christlichen Glauben widerstreitender Zug, welchen er keineswegs mit Unrecht in Malebranche's Lehre gefunden haben wollte; er hätte ihn schon in der Lehre Descartes' finden sollen. Es war der Punkt, in welchem Malebranche gleichsam wider Willen die ewige Nothwendigkeit der Dinge in Gott bejahte; er that es unbeschadet seiner persönlichen

und kirchlichen Frömmigkeit, die nicht aufrichtiger sein konnte. Darum hielt er Arnaulds Urtheile für so ungerecht, er erschrak vor dem Spiegel, den dieser ihm vorhielt, wie er sich vor der Lehre Spinozas entsetzte.

Die göttliche Vorherbestimmung betrifft auch die Bewegungen der Körper, durch diese die des unsrigen, die gelegentlichen Ursachen unserer Willensregungen und Handlungen, welche deshalb in keiner Weise von Gott unabhängig sein können. Diese Art der physischen Prädestination durch die körperliche Bewegung nannte man «prémotion physique». Darüber schrieb der Jansenist Boursier, der in vielen Punkten mit Malebranche übereinstimmte und ihm freundlich gesinnt war, ein ausführliches Werk, worin er jede Einschränkung der göttlichen Prädestination verwarf und dieselbe im Sinne der Prämotion lehrte.[1] Doch sollte dadurch die menschliche Freiheit nicht verneint sein. Malebranche vertheidigte dagegen in seinen „Betrachtungen über die physische Prämotion" die menschliche Freiheit und charakterisirte treffend den Widerspruch Boursiers, welcher die menschlichen Handlungen ganz in die Gewalt Gottes gab und doch deren Freiheit bejahen wollte. Eben so gut könne man sagen: „Gott bewirke, daß die Kugel zum Kubus werde unbeschadet ihrer sphärischen Gestalt, oder der Kubus zur Kugel unbeschadet seiner Ecken". Es war Malebranche's letzte Schrift in seinem letzten Lebensjahr.

In der tiefsten Zurückgezogenheit lebte er über ein halbes Jahrhundert in der Zelle des Oratoriums. Bisweilen suchte er die ländliche Muße bei gastlichen Freunden. Er hatte sich an die Einsamkeit seines Stilllebens so gewöhnt und war in seine Betrachtungen so vertieft, daß er selten sprach und im Oratorium der Schweigsame und Meditative genannt wurde. Sein philosophischer und schriftstellerischer Ruhm brachte ihm Besuche in Menge; Gelehrte, die nach Paris kamen, wünschten den Mann zu sehen, welcher das Werk von der Erforschung der Wahrheit geschrieben. Noch auf seinem letzten Krankenlager lernte er den englischen Philosophen Berkeley kennen und führte mit ihm ein lebhaftes Gespräch über die Realität der Materie. Man sagt, daß die Anstrengung seinen Tod beschleunigt habe.[2] Er starb nach viermonatlichen Leiden den 13. October 1715.

---

[1] De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique. (Paris 1713.) — [2] Vgl. mein Werk: Francis Bacon und seine Nachfolger. 2. Aufl. (Brockhaus 1875.) Buch III. Cap. XI. S. 699.

Das Jahrhundert der französischen Aufklärung hat die Lehren dieses Mannes, aber nicht seinen Ruhm vergessen. Voltaire nannte ihn „den großen Träumer des Oratoriums", Buffon „den göttlichen Malebranche". Seine Schreibart wurde bewundert und selbst von Voltaire als ein Muster philosophischen Stils bezeichnet. Einigen hat es gefallen, ihn den französischen Plato zu nennen: eine Vergleichung, welche Malebranche weder als Denker noch als Schriftsteller aushält, und zu der weder seine Ideenlehre noch seine Dialoge berechtigen. Vielleicht darf man richtiger sagen, daß er nach Descartes Frankreichs größter Metaphysiker war, wenn man nicht vergessen will, daß der Abstand groß ist und in Wahrheit Descartes in Frankreich einzig und unvergleichlich dasteht.

### 3. Schriften.

Malebranche's öffentliche litterarische Wirksamkeit erstreckt sich durch einen Zeitraum von mehr als vierzig Jahren, sie wird eröffnet durch sein Hauptwerk «De la recherche de la vérité», die ersten drei Bücher erschienen 1674, die drei folgenden im nächsten Jahr; es erschienen bei Lebzeiten des Verfassers sechs Auflagen, unter denen die letzte die vollständigste ist (Paris 1712). Dazu kommen siebzehn Erläuterungen (éclaircissements). Der reformirte Prediger Lenfant übersetzte zur großen Freude des Verfassers das Werk ins Lateinische: «De inquirenda veritate libri sex» (Genevae 1685).

Dem Hauptwerke folgten «Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus Christ» (Par. 1677), auf Wunsch des Herzogs Chevreuse geschrieben, ohne Namen des Verfassers veröffentlicht. Traité de la nature et de la grâce en trois discours (Amst. 1680), welche Abhandlung den Anlaß der schon erklärten Streitigkeiten gab. Méditations chrétiennes et métaphysiques (Col. 1683), eine der gelesensten Schriften unseres Philosophen, die für sein stilistisches Meisterwerk gilt; trotz den 4000 Exemplaren der ersten Auflage wurde bald eine zweite nöthig. In demselben Jahre erschien «Traité de morale» (Col. 1683). (Nach Bouillier soll Malebranche diese Schrift auf Antrieb der Prinzessin Elisabeth verfaßt haben, was schwer zu glauben ist, da die letztere drei Jahre vorher gestorben war.)[1] Für

[1] Bouillier. II. ch. II. pg. 37.

Malebranche's philosophischen Standpunkt ist nach dem ersten und grundlegenden Werke das wichtigste: «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion» (Rotterdam 1588), es ist die Darstellung seiner Lehre in der bündigsten Form.

Die letzten Schriften sind: «Traité de l'amour de Dieu» (Lyon 1677). «Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu» (Par. 1708). «Réflexion sur la prémotion physique contre le P. Boursier» (Paris 1715). Seine Streitschriften gegen Arnauld erschienen in vier Bänden: «Recueil de toutes ses réponses à Arnauld» (Par. 1709).

Arnaulds Angriffe hatten zur Folge, daß die Abhandlung von der Natur und Gnade den 29. Mai 1689 auf den römischen Index gesetzt wurde und zwar ohne den Zusatz «donec corrigatur». Die lateinische Uebersetzung des Hauptwerks, der «Traité de morale» und die «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion» erfuhren zwanzig Jahre später dasselbe Schicksal. So schmerzlich der fromme Malebranche diese Aechtung seiner Werke empfand, ließ er sich doch in seinen Ueberzeugungen nicht erschüttern. Man müsse, schrieb er einem Freunde, der Wahrheit folgen «per infamiam et bonam famam».[1]

## Fünftes Capitel.

## Malebranche's Lehre. A. Das occasionalistische Erkenntnißproblem.

### I. Dualismus und Occasionalismus.

#### 1. Die Substantialität der Dinge.

Die speculative Grundfrage, welche die Lehre unseres Philosophen beherrscht, liegt in der Anwendung der dualistischen Principien auf die Möglichkeit unserer Erkenntniß der Dinge: wie kann das Wesen der Körper dem Geiste einleuchten, wenn doch zwischen beiden keinerlei natürliche Gemeinschaft, vielmehr ein völliger Gegensatz besteht? In

[1] Ebendas. ch. II. pg. 25. Noch bei seinen Lebzeiten erschien eine Sammlung seiner Werke in 11 Bänden (Paris 1712); eine vollständige Gesammtausgabe veranstalteten Genoude und Lourdoueix in zwei Quartbänden (Paris 1838); die drei Hauptschriften (Recherche de la vérité, Méditations chrétiennes, Entretiens sur la métaphysique) hat mit Einleitung und revidirtem Text Jules Simon in 4 Bänden herausgegeben (Paris 1877).

der Behauptung des letzteren denkt Malebranche durchaus carteſianiſch, er erklärt mit Descartes den Weſensunterſchied der denkenden und ausgedehnten Subſtanz für die Grundlage der Philoſophie und definirt, wie dieſer, den Begriff der Subſtanz: ſie iſt dasjenige Weſen, welches ohne ein anderes ſein und gedacht werden kann, während von ihren Zuſtänden oder Modificationen, der Art und Weiſe des Daſeins (manière d'être) das Gegentheil gilt. Nun iſt das Denken unabhängig von der Ausdehnung und ebenſo umgekehrt: daher ſind die denkenden und ausgedehnten Weſen (Geiſter und Körper) ſelbſtändig gegen einander, alſo in dieſer Rückſicht Subſtanzen.[1]

Die Ausdehnung iſt theilbar, ihre Theile können verbunden und getrennt werden, wodurch räumliche Verhältniſſe entſtehen, welche verſchiedene und wechſelnde Ordnungen bilden; die Ordnung, in welcher die Theile ſich zuſammenfügen, iſt die Figur, ihre räumliche Veränderung iſt die Bewegung. Die Ausdehnung hat keine anderen Modificationen als Geſtaltung und Bewegung, die entſprechenden Modificationen des Denkens ſind Vorſtellung und Begehrung. Das Vorſtellungsvermögen äußert ſich in der dreifachen Form der ſinnlichen Wahrnehmung, der Einbildung und des reinen Verſtandes, das Begehrungsvermögen in der zweifachen der Neigungen und Leidenſchaften.

Wie kann kraft des menſchlichen, ſolchen Modificationen unterworfenen Denkens eine wahre Erkenntniß der Dinge ſtattfinden? Wir ſind den Irrthümern ausgeſetzt und müſſen deren Quellen erforſchen, um den Weg der Wahrheit zu entdecken. Vielleicht daß vermöge ſeiner Natur unſer Denken bei jedem Schritt in Gefahr iſt, in die Irre zu gerathen, daß in jeder ſeiner Modificationen Irrlichter ſtecken, welche wir für das Licht der Wahrheit halten. Dieſe Täuſchungen ſind zu enthüllen. Die wahre Erkenntniß ſieht die Dinge, wie ſie an ſich ſind, ohne jede fremde Zuthat; dagegen nimmt unſere Senſation und Einbildung die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, ſondern wie ſie uns afficiren und durch ihre Eindrücke ſich zu unſerer Empfindung verhalten. Ebenſowenig ſind wir unter der Macht unſerer Neigungen und Leidenſchaften im Stande, das Weſen der Dinge zu durchſchauen; wir ſehen nicht, was ſie an ſich ſind, ſondern empfinden nur, was ſie uns gelten und werth ſind je nach dem Lebenszuſtande, worin wir uns befinden. Was wir daher durch Sinn und Einbildung, durch

[1] Entret. sur la métaphys. ch. I.

Neigung und Leidenschaft (verblendet) vorstellen, ist nicht die wahre Natur der Dinge, sondern immer nur ihr Verhältniß zu uns, es sind im Grunde nur unsere von äußeren Eindrücken abhängigen Vorstellungs- und Gemüthszustände. Und der reine Verstand (esprit pur) für sich genommen, in seiner Isolirung, entgegengesetzt, wie er ist, den Dingen außer uns, unabhängig, wie er ist, von den übrigen Modificationen des Denkens, vermag zunächst weder die Natur der Dinge noch deren Verhältnisse zu uns klar und deutlich zu erkennen.

Unsere Vorstellungs- und Begehrungsarten sind demnach so viele Quellen des Irrthums, so viele Wege, auf denen wir die Wahrheit verfehlen. Um die letztere zu erforschen, müssen diese Irrwege vermieden und darum vor allem erkannt werden. Die Aufgabe unseres Philosophen zerfällt deshalb in die Untersuchung jener fünf Quellen des Irrthums und der allgemeinen Methode der Wahrheit. Demgemäß theilt sich das gesammte Werk in folgende sechs Bücher: 1) von den Sinnen, 2) von der Einbildung, 3) von dem Verstande oder dem reinen Geist, 4) von den Neigungen oder natürlichen Gemüthsbewegungen, 5) von den Leidenschaften, 6) von der allgemeinen Methode der Wahrheit. Die Grundfrage ist das Erkenntnißproblem; die Fassung derselben ist, wie man sieht, durchaus abhängig von den dualistischen Principien der cartesianischen Lehre.[1]

### 2. Die Unwirksamkeit der Dinge.

Das Wesen der Körperwelt besteht nur in der Ausdehnung, diese ist theilbar, gestaltungsfähig, bewegbar. Die Körper können bewegt werden, aber nicht sich selbst bewegen; die Ausdehnung ist kraftlos, die Körper sind nicht bewegende Kräfte. Was in der Körperwelt geschieht, ist nur Bewegung, aber kein Körper hat die Kraft, die Bewegung zu erzeugen, keiner ist deren hervorbringende und wirksame Ursache. Nun ist die Bewegung die einzige Wirkungsart, welche dem Körper zugeschrieben werden könnte. Ist er nicht im Stande, Bewegung zu bewirken, so kann er überhaupt nichts bewirken, so ist er von sich aus völlig unwirksam, völlig außer Stande, auf den Geist einzuwirken und dessen Zustände zu verändern. Die Materie kann den Geist nicht modificiren, sie kann ihn weder angenehm noch unangenehm berühren, weder glücklich noch elend machen. Da nun die Welt in Geistern und

[1] Recherche de la vérité. Liv. I. ch. 1. ch. 4. Liv. III. Conclusion.

Körpern beſteht, die Körper aber weder in ihrem eigenen Gebiete noch in dem der Geiſter etwas bewirken können, ſo gilt der Satz: daß nicht die Körper ſelbſt wirken, ſondern durch ſie gewirkt wird. Nennen wir die wirkende Kraft Urſache, ſo muß erklärt werden, daß die körperliche Natur unfähig iſt, Urſache zu ſein: die Körper ſind keine realen oder wirklichen Urſachen.

Es könnte ſcheinen, daß die Bewegung, deren Urſache die Körper nicht ſein können, von den Geiſtern erzeugt wird. Aber wie ſollen die Geiſter die Körper bewegen, da die Natur beider jede Art des Zuſammenhangs ausſchließt? Nun iſt die Zuſammenſetzung oder Verbindung eine Art des Zuſammenhangs und ſelbſt ohne Bewegung nicht denkbar. Der Menſch iſt eine Verbindung von Seele und Körper, aber weder vermag die Seele von ſich aus den Körper anzuziehen noch der Körper die Seele, alſo iſt das menſchliche Daſein eine Verbindung zweier Subſtanzen, von denen keine dieſe Verbindung erzeugt haben kann. Die Urſache des menſchlichen Daſeins liegt daher nicht innerhalb der Natur, nicht in den Dingen, weder in den Geiſtern noch in den Körpern. Der menſchliche Wille bewegt nichts, auch nicht den kleinſten Körper. Ich will meinen Arm in dieſer Richtung bewegen; die Bewegung geſchieht, wie ſie gewollt wird. Wäre der Wille die hervorbringende Urſache der Bewegung, ſo müßte zwiſchen ihm und der Bewegung ein nothwendiger Zuſammenhang ſein und erkennbar ſein, ſo müßte die Bewegung vom Willen, alſo vom Bewußtſein unmittelbar oder mittelbar abhängen, ſo müßten wir der Bewegungen unſeres Körpers um ſo mächtiger ſein, je deutlicher wir den Zuſammenhang zwiſchen Wille und Bewegung in allen ſeinen Mittelgliedern durchſchauen: dann würde der Anatom zugleich der beſte Athlet ſein.

Die Bewegung des Arms folgt dem Willen, ohne daß wir den Zuſammenhang einſehen, ohne daß wir auch nur die Reihe der Mittelglieder kennen, welche vom Willen aus die Bewegung im Körper fortpflanzen. Alſo geſchieht die Bewegung ganz unabhängig von unſerem Denken und Wiſſen. Da nun das Wollen eine Modification des Denkens iſt, ſo geſchieht ſie unabhängig von unſerem Willen, ſie folgt auf denſelben, aber nicht aus ihm. Auch wenn wir die Bewegung von einem Gliede zum andern genau zu verfolgen im Stande ſind, ſo iſt damit ihr Zuſammenhang mit dem Willen in keiner Weiſe erkannt. Es ſeien die Lebensgeiſter, welche durch die Nerven unſere Muskeln

und durch dieſe den Arm in Bewegung ſetzen: wir ſehen nur, wie ein bewegter Körper den andern bewegt, aber nicht, wie der Wille in den Lebensgeiſtern, nicht, wie die Seele in dem Körper die Bewegung hervorbringt. Dieſer Zuſammenhang iſt unerkannt und unerkennbar: er iſt von Natur unmöglich, denn es giebt zwiſchen Willen und Bewegung, zwiſchen Seele und Körper, zwiſchen Denken und Ausdehnung keine durch ihre natürliche Wirkſamkeit erzeugte Gemeinſchaft.

Der Körper bewegt weder den Körper noch den Geiſt, noch wird er vom Geiſte bewegt. Wenn nun dennoch die Körper mit einander, wenn ſie mit den Geiſtern geſetzmäßig verknüpft ſind, wenn es eine Ordnung der Dinge giebt, ſo kann die Urſache derſelben niemals die wirkſame Natur der Dinge ſelbſt ſein. Die Dinge ſind keine wirkſamen Naturen, ſie ſind keine realen und wahrhaften Urſachen: ſie wirken nicht. Doch erſcheinen die natürlichen Begebenheiten allemal bedingt durch natürliche Urſachen. Wenn Körper zuſammenſtoßen, ſo erfolgt ſtets die gegenſeitige Mittheilung ihrer Bewegung nach einem conſtanten Geſetze. Wenn wir den Arm bewegen wollen, ſo führt der Arm dieſe Bewegung in der That aus. In jenem Falle erſcheint der Zuſammenſtoß der Körper, in dieſem unſer Wille als die natürliche Urſache der erfolgten Bewegung. Dieſe natürliche Urſächlichkeit muß bejaht und zugleich muß die Wirkſamkeit der natürlichen Dinge verneint werden.

Was bleibt alſo übrig, als die Erklärung, daß die natürlichen Urſachen nicht die wirkſamen Urſachen ſind? Die Kugel ſtößt die Kugel, ſie theilt ihr die Bewegung mit, ſie iſt die natürliche Urſache dieſer mitgetheilten Bewegung. Da aber die Kugel niemals die erzeugende Urſache der Bewegung ſein kann, ſo kann ſie auch nicht die erzeugende Urſache der mitgetheilten Bewegung ſein. Kurz geſagt: die natürliche Urſache iſt nicht die erzeugende.

Was iſt ſie denn? Was iſt die Urſache ohne Wirkſamkeit? Nicht active, ſondern paſſive Urſache, nicht Kraft, ſondern Medium und bloßes Vehikel der Wirkſamkeit, nicht wirkende, ſondern gelegentliche Urſache, d. h. nicht eigentlich Urſache, ſondern bloß *Veranlaſſung*: die ſogenannten natürlichen Urſachen ſind ſämmtlich bloß occaſional. Hier finden wir Malebranche in völliger Uebereinſtimmung mit Geulinx, ohne daß er ſich direct auf ihn beruft. Er iſt Dualiſt, wie Descartes, und Occaſionaliſt, wie Geulinx; ſeine occaſio-

naliſtiſche Theorie iſt die nothwendige Folge der dualiſtiſchen, welche er als Grundlage feſthält.[1]

### 3. Die Cauſalität Gottes.

Wenn nun die natürlichen Urſachen ſämmtlich bloß occaſional ſind: welches iſt die erzeugende? Die negative Antwort erhellt aus der einfachen Umkehrung des Satzes: wenn kein natürliches Ding eine reale oder wahrhafte Urſache iſt, ſo iſt dieſe auch kein natürliches Ding, überhaupt kein endliches, unvollkommenes, ſondern allein das unendliche und vollkommene Weſen, d. h. Gott ſelbſt, welcher nur einer ſein kann, denn ſeine Vollkommenheit iſt nicht relativ, ſondern abſolut. Es giebt nur eine wahrhafte Urſache, die alle wahrhafte Energie in ſich ſchließt, und außer welcher es keinerlei wirkſame Macht giebt. Dieſe eine wahrhafte Urſache iſt Gott: das iſt die Einſicht der wahren Philoſophie, welche hierin mit dem Glauben der wahren Religion ganz übereinſtimmt. Erſt aus den Grundſätzen der neuen Philoſophie, d. i. der Lehre Descartes' wird dieſe große und entſcheidende Wahrheit klar und deutlich begriffen. Darum iſt auch hier erſt die Uebereinſtimmung zwiſchen Vernunft und Glauben, zwiſchen Philoſophie und Religion möglich: dieſen Coincidenzpunkt nimmt ſich Malebranche zum Ziel und behält ihn unverwandt im Auge.

Zugleich erhellt aus dieſer Grundanſicht der Gegenſatz dieſer Philoſophie zu der alten. Es giebt nur eine wahrhafte Urſache, alle übrigen ſind occaſional, alſo nicht in Wahrheit cauſal. Die einzige Urſache iſt Gott. Mit ihm verglichen, ſind die natürlichen Dinge nicht geringere Urſachen, ſondern gar keine, nicht etwa Urſachen im relativen Sinn, ſondern im eigentlichen Verſtande des Worts keine. Es handelt ſich um den Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen, zwiſchen Gott und Welt: eben hier findet Malebranche den Differenzpunkt zwiſchen der neuen Philoſophie und der alten. Man darf den Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen nicht durch eine verſchiedene Art der Cauſalität oder Wirkſamkeit beider erklären. Dann würde Gott als die abſolute, oberſte und erſte Urſache, die Dinge als relative, niedere und ſecundäre gelten, dann wäre der Unterſchied zwiſchen Gott und den Dingen graduell, dieſe wären auch Urſachen, nur geringer an Macht.

---

[1] Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II. ch. 3. Entret. VII.

In die Bejahung oder Verneinung der secundären Ursachen läßt Malebranche den Gegensatz der falschen und wahren, der heidnischen und christlichen Philosophie mit seiner ganzen Stärke fallen: er fordert ihre gänzliche Verneinung. Gleichviel unter welchem Namen sie bejaht werden, ob als Formen, Vermögen, Qualitäten, Kräfte, plastische Kräfte oder wie sonst: sobald die Dinge als Ursachen oder wirksame Naturen gelten, geräth die Philosophie in „den gefährlichsten aller Irrthümer". Denn was ist die nothwendige Folge? Ursache sein heißt wirken, erzeugen, schaffen. Es giebt keine Wirksamkeit, die nicht erzeugender, schöpferischer Art wäre. Kein endliches und natürliches Ding kann schaffen, keines kann von sich aus seine Natur oder die eines anderen Dinges verändern.

Causalität haben = schaffen, Ursache sein = Gott sein: diese Sätze gelten bei Malebranche als identisch. Sind die Dinge Ursachen, so sind sie eben deshalb göttlicher Natur, sie sind als secundäre Ursachen Gottheiten zweiten und geringeren Grades, „kleine Gottheiten", und die Natur selbst eine in allen ihren Theilen mit göttlichen oder dämonischen Mächten bevölkerte Welt. Was fehlt noch zum Paganismus? Die secundären Ursachen gelten lassen, heißt den Paganismus bejahen. Mit dieser Vorstellungsweise, sagt Malebranche, kann das Herz ein Christ sein, aber der Geist ist ein Heide. Der Irrthum ist vernunftwidrig, weil er eine ungereimte Vorstellung behauptet: eine secundäre Ursache ist eine kleine Gottheit, d. h. eine Gottheit, welche keine ist, eine reine Chimäre; er ist zugleich verderblich wegen seiner unvermeidlichen moralischen Folgen. Was man für göttlich hält, muß man bejahen. Erscheinen die natürlichen Dinge als göttlicher Natur theilhaftig, so wird der menschliche Wille durch eine solche Einbildung verblendet und in die Begierden der Welt verstrickt, die Liebe zu Gott wird verdrängt durch die Liebe zur Creatur, der Geist wird sicher ein Heide sein und das Herz, von solchen Begierden erfüllt, schwerlich ein Christ bleiben. Deshalb nannte Malebranche diesen Irrthum den gefährlichsten in der Philosophie der Alten.[1]

## II. Christenthum und Philosophie.

### 1. Der göttliche Wille als Weltgesetz.

Die Dinge sind, bestehen und wirken demnach nur vermöge göttlicher Causalität. Sie sind durch Gott, d. h. sie sind Creaturen, die

[1] Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II. ch. 3. De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens.

Geiſter ſo gut wie die Körper. Das körperliche Daſein iſt entweder ruhend oder bewegt, alſo iſt Gott der Urheber ſowohl der Ruhe als auch der Bewegung in der Körperwelt; er iſt der alleinige Urheber der Verbindung zwiſchen Seele und Körper, alſo des menſchlichen Daſeins; er bewirkt in unſerem Geiſt ſowohl die Empfindung als auch die Erkenntniß. Ohne den göttlichen Beiſtand können wir keinen Finger bewegen, keine Silbe ausſprechen. „Ohne Gott", ſagt Malebranche, „iſt der Menſch in der Welt unbeweglich wie ein Fels, dumm wie ein Klotz."

Ohne ihn iſt die Verbindung zwiſchen Leib und Seele todt; er muß ſeinen ſtets wirkſamen Willen mit unſerer ſtets ohnmächtigen Begierde verbinden, damit der Wille in uns ſich bethätigt.[1] Die Creatur iſt ihrem Weſen nach ohnmächtig, wie der göttliche Wille ſeiner Natur nach allmächtig. Wirken heißt ſchaffen. Daß ein endliches Weſen ſchöpferiſch handeln, daß ſein Wille Urſache ſein oder Wirkungen haben ſoll, iſt ein eben ſo großer Widerſpruch, als wenn man den allmächtigen Willen Gottes für nicht ſchöpferiſch und unwirkſam hielte.[2]

Das Daſein und die geſetzmäßige Ordnung der Welt iſt daher lediglich die Wirkung Gottes, alle Wirkſamkeit in der Welt iſt ſeine ſchaffende Thätigkeit: die Welt exiſtirt, d. h. ſie iſt geſchaffen; die Welt beſteht, d. h. die Schöpfung pauſirt nicht, ſie hört nicht auf, ſie geht nicht vorüber, ſie wirkt ununterbrochen oder continuirlich; die Fortdauer der Welt iſt Erhaltung durch Gott, die Welterhaltung iſt continuirliche Schöpfung.[3]

Der Cauſalnexus der Dinge iſt der göttliche Wille, nur dieſer; er iſt das unauflösliche Band aller Creaturen, in ihm allein hängen die Dinge zuſammen, in ihm allein ſind Seele und Körper verbunden, in ihm allein beſteht und lebt die Welt. „Das Univerſum iſt in Gott, aber nicht Gott im Univerſum." Den erſten Satz nimmt Malebranche für ſich, den zweiten für Spinoza in Anſpruch, und er braucht dieſe Formel ausdrücklich, um die Lehre des letztern zu kennzeichnen und (als atheiſtiſch) zu verwerfen. Iſt Gott im Univerſum, ſo iſt die hervorbringende Wirkſamkeit in den Dingen ſelbſt und jenem gefährlichſten aller Irrthümer, der die Dinge vergöttert, der weiteſte Spielraum geöffnet. Iſt dagegen das Univerſum in Gott, ſo iſt er allein die Urſache von allem.[4]

---

[1] Entret. VII. — [2] Rech. de la vérité. Liv. VI. P. II. ch. 3. — [3] Entret. VII. — [4] Entret. VIII.

Die Welt ist, weil Gott sie will; sie ist gesetzmäßig, weil der göttliche Wille beharrt und constant ist. „Gott ist weise, er liebt die Ordnung unverbrüchlich; er folgt ihr, ohne sie je zu verletzen." Nach dieser ewigen Ordnung geschieht die Bewegung in der Körperwelt und die Verbindung zwischen Seele und Körper im menschlichen Dasein. Die göttliche Absicht dieser Verbindung kann keine andere sein als die Prüfung der menschlichen Seele. Sie soll die Probe bestehen, sie soll ihre unabhängige und höhere Natur trotz der Verbindung mit dem Körper frei und lauter erhalten in unmittelbarer Verbindung mit Gott. „Gott kann die Geister mit den Körpern vereinigen, aber er kann die Geister den Körpern nicht unterwerfen." Die Vernunft läßt uns einleuchtend erkennen, daß die Seele unabhängig ist von ihrem Leibe; die Erfahrung überzeugt uns täglich vom Gegentheil: wir sind von unseren leiblichen Zuständen abhängig und in dieser Abhängigkeit elend.

### 2. Der Irrthum als Sündenschuld.

Woher diese Abhängigkeit? Gott hat sie nicht gewollt und nicht bewirkt; er konnte sie weder wollen noch bewirken, sie ist nicht mehr unser ursprünglicher (unmittelbar von Gott abhängiger), sondern der schlechtere, selbstverschuldete Zustand, wir sind gefallen und dadurch dem Körper verfallen. Die menschliche Natur trägt das Joch des Körpers durch die Schuld der Sünde; es ist die Erbsünde, in Folge deren wir die Unabhängigkeit der Seele verloren haben. Die Sünde setzt die Freiheit voraus. In dem Zustande, welcher dem Sündenfalle vorhergeht, war die Seele unabhängig vom Leibe und unmittelbar abhängig von Gott. Wie war in dem Zustande einer solchen Abhängigkeit die Freiheit möglich? Diese Möglichkeit läßt sich nicht fassen. Daher sagt Malebranche: „Die Freiheit ist ein Mysterium".

Der göttliche Wille ist constant. Gott will die Unabhängigkeit des Geistes. Er hört nicht auf sie zu wollen, auch nachdem wir sie durch eigene Schuld eingebüßt haben, er hat sie ursprünglich gewollt nach seiner Weisheit und will die verlorene wiederherstellen nach seiner Barmherzigkeit, er will uns von der Sünde erlösen durch Christus. Kraft des göttlichen Willens als der alleinigen Causalität leben wir in einer doppelten Verbindung: unser Geist ist mit Gott verbunden, von welchem er unmittelbar abhängt, und zugleich mit einem Körper, von welchem er *nicht* abhängt. Dieses Verhältniß verkehrt der menschliche

Sündenfall: durch ihn ſind wir dem göttlichen Lichte entfremdet und dem Leibe unterthan. Jetzt kann Gott nur noch unſere Wiederherſtellung, d. h. die Erlöſung wollen.[1]

Wenn nun die Philoſophie von ſich aus zeigen kann, daß dieſer Weg des Heils der einzig mögliche iſt, um uns zur Wahrheit zu führen, ſo hat Malebranche ſein Ziel erreicht: die Einheit der Philoſophie und Religion, der Metaphyſik und des Chriſtenthums, des Carteſianismus und Auguſtinismus. Um den Philoſophen zu verſtehen, muß man ſich ganz deutlich machen, wie in ſeinem Geiſt die beiden Wege zuſammentreffen, und mit welchem Gewicht die chriſtliche Religion und die auguſtiniſche Lehre in ſeine Auflöſung des Erkenntnißproblems eingreifen.

Die Wahrheit beſteht, wie Descartes gelehrt hat, in der klaren und deutlichen Vorſtellung der Dinge; die unklaren und undeutlichen Vorſtellungen ſind unwahr, unſere ſinnlichen Empfindungen beruhen auf äußeren Eindrücken, unſere Einbildungen auf inneren; beide lehren uns nie, was die Dinge an ſich, ſondern nur, was ſie für uns ſind. Darum giebt es durch Sinn und Einbildung keine Erkenntniß, und wir müſſen, wie Malebranche wiederholt einſchärft, zur Vermeidung des Irrthums zwiſchen empfinden (sentir) und erkennen (connaître) wohl unterſcheiden.[2] Unſere Empfindungen ſind nicht als ſolche falſch, denn wir erfahren nur durch ſie, wie ſich andere Körper zu dem unſrigen verhalten, ſie zeigen uns an, was unſerem Leibe dient oder ſchadet, was die Erhaltung unſeres Lebens fördert oder gefährdet, und ſo lange unſere ſinnlichen Vorſtellungen nur in dieſem Sinne genommen werden, ſind ſie richtig. Sie werden erſt falſch durch den Gebrauch, welchen wir in Abſicht auf die Erkenntniß der Dinge von ihnen machen. „Betrachten wir die Sinne", ſagt Malebranche, „als falſche Zeugen in Betreff der Wahrheit, aber als treue Rathgeber in Rückſicht auf die Erhaltung und den Nutzen des Lebens!"[3]

Durch die Sinne erkennen wollen, heißt nichts anderes als unſer Urtheilen und Denken von ihnen abhängig machen. Hier iſt die Wurzel des Irrthums. Wir irren, ſobald unſer Denken in die Abhängigkeit von den Sinnen geräth. Aber wie ſollte es in dieſen Zuſtand nicht gerathen, nachdem einmal der Geiſt vom Körper ſich abhängig gemacht hat? Die Sünde hat die Abhängigkeit verſchuldet,

[1] Entret. IV. — [2] Entret. III. — [3] Entret. VI. Nr. 15.

in Folge deren das Denken unter die Herrſchaft der Sinne geräth, dieſe zur Richtſchnur ſeiner Erkenntniß nimmt, damit dem Irrthume von Grund aus verfällt und zwiſchen empfinden und erkennen nicht mehr unterſcheidet.

### 3. Die Erkenntniß als Erleuchtung.

Iſt aber der Irrthum durch die Sünde verſchuldet, ſo läßt er ſich auch nur durch deren gründliche Tilgung entwurzeln, d. h. durch die Erlöſung oder die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott. Wir irren nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele vom Körper, mit dem ſie durch Gott verbunden, dem ſie aber keineswegs durch Gott unterworfen iſt; wir erkennen die Wahrheit ebenſo nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele von Gott, in der unmittelbaren Verbindung unſeres Geiſtes mit dem göttlichen. Irrthum iſt Sündenſchuld, Verdunkelung der Seele durch den Körper, welcher ſie beherrſcht; Erkenntniß iſt Erleuchtung der Seele durch das göttliche Licht: ſie iſt nur durch Gott möglich, wie der Irrthum nur durch die Abkehrung von Gott, durch die Unterwerfung unter das Joch des Körpers, d. h. durch die Sünde.

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo wir den deutlichſten Einblick gewinnen in das innerſte Motiv und die Aufgabe unſerer Lehre. Sie nimmt zu ihrer Grundlage den carteſianiſchen Dualismus, welcher ſie folgerichtig zum Occaſionalismus führt; dieſer verneint folgerichtig die Wirkſamkeit der Dinge und läßt nichts übrig als die alleinige Cauſalität des göttlichen Willens. Dieſe Vorſtellung ſetzt Malebranche gegen die Philoſophie der Alten, d. h. gegen den Naturalismus und vereinigt ſich hier mit Auguſtin. Aber auch die göttliche Cauſalität kann den Dualismus zwiſchen Geiſt und Körper nicht aufheben, denn damit wäre die Grundlage und das Princip ſelbſt aufgehoben: daher kann auch die göttliche Cauſalität den Geiſt nicht abhängig machen vom Körper. In und durch Gott iſt dieſe Abhängigkeit nicht möglich, aber ſie iſt: alſo iſt ſie nur möglich durch uns ſelbſt, durch unſere Entfremdung von Gott, durch die Sünde, welche unſer Denken verdunkelt und den Irrthum verurſacht. Iſt aber der Irrthum Folge der Sünde oder unſerer Entfremdung von Gott, ſo kann die Erkenntniß oder die Aufhebung des Irrthums nur durch unſere Verbindung mit Gott und ſeine Erleuchtung geſchehen.

Geſetzt nun: es ließe ſich aus rein philoſophiſchen Gründen beweiſen, daß unſere Erkenntniß der Dinge in der That nur möglich iſt in und durch Gott, daß wir die Dinge in Gott ſehen, ſo ergiebt ſich von hier aus ein bedeutungsvoller Rückſchluß. Iſt die Erkenntniß nur möglich durch unſere Vereinigung mit Gott, ſo konnte der Irrthum nur entſtehen aus unſerem Abfall von Gott, ſo iſt derſelbe ein Beweisgrund der Sünde, und da wir, wie die Erfahrung zeigt, im Irrthume befangen ſind auf unvermeidliche Weiſe, ſo gilt daſſelbe von der Sünde, die ihn verurſacht: der Irrthum, in dem wir leben, und welcher unſerer Natur anhaftet, iſt ein Beweisgrund der Erbſünde. Damit ſtehen wir im Mittelpunkt der auguſtiniſchen Lehre, welche ſelbſt der dogmatiſch vollkommenſte und ſchärfſte Ausdruck der chriſtlichen iſt. Jetzt liegt der Kern der Lehre unſeres Philoſophen deutlich vor unſern Augen. Der Satz, daß die Erkenntniß nur möglich iſt als Erleuchtung, daß wir die Dinge in Gott ſehen, bildet das Bindeglied zwiſchen Philoſophie und Religion, Metaphyſik und Chriſtenthum. Es kommt daher alles darauf an, daß dieſer Satz aus philoſophiſchen Gründen bewieſen wird und als Erkenntnißtheorie feſtſteht. Dies iſt die noch zu löſende Aufgabe.

---

## Sechstes Capitel.

## B. Die Löſung des Problems: die Anſchauung der Dinge in Gott.

### I. Objecte und Arten der Erkenntniß.

So verſchieden die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß ſind, ſo verſchieden ſind deren Arten. Unſere Erkenntnißobjecte ſind Gott, der eigene Geiſt, die Geiſter außer uns und die Körper. Das Vollkommene kann nie aus dem Unvollkommenen einleuchten, das Unendliche nie aus dem Endlichen: daher iſt unſere Gotteserkenntniß nicht abgeleitet, ſondern urſprünglich, ſie iſt unter allen Einſichten die klarſte und deutlichſte; das Gottesbewußtſein iſt das Licht, in welchem wir erkennen. Dagegen ſind die Körper nicht an ſich erkennbar, ſie ſind nicht intelligibler, ſondern materieller Natur, ausgedehnte, von uns unabhängige, unſerem Weſen entgegengeſetzte Subſtanzen. Der Geiſt iſt in die Schranken ſeiner denkenden Natur ebenſo feſtgebannt,

als der Körper in die der ausgedehnten. Wie sollen sich beide gegenseitig ergreifen? Wie soll der Geist die Materie in sich aufnehmen, diese in jenen eindringen können? Die Objecte des Geistes sind nur vorgestellte Dinge (Ideen). Wenn es Ideen giebt, die das Wesen der Körper klar und deutlich vorstellen, nur dann ist eine Erkenntniß der letzteren möglich.

Wären wir nicht selbst geistiger Natur, so würden wir nie erfahren, daß es Geister außer uns giebt; wüßten wir nicht aus eigener Erfahrung, was Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen sind, so würden wir nicht ahnen, daß in anderen Wesen ähnliche Vorgänge stattfinden. Wir erkennen die Geister außer dem unsrigen nur durch Analogie mit diesem, also nicht unmittelbar, sondern vergleichungsweise, durch unsere eigene innere Erfahrung geleitet, wir vermuthen, daß jene uns gleich oder ähnlich sind: wir erkennen sie, wie sich Malebranche ausdrückt, «par conjecture». Das Original, womit wir sie vergleichen, sind wir selbst, der Maßstab der Menschenkenntniß ist die Selbsterkenntniß.

Worin besteht diese? Wir bedürfen zu ihr keines Mediums, wie zur Einsicht in die Natur der Körper, nur die Vorstellung könnte ein solches Medium sein, aber in der Selbsterkenntniß fällt das vorgestellte Wesen mit dem vorstellenden zusammen: daher geschieht dieselbe nicht durch Ideen. Unsere Selbsterkenntniß hat den Charakter unmittelbarer Gewißheit, Malebranche bezeichnet sie durch das Wort «conscience». Aber dieses unmittelbare Bewußtsein reicht nicht weiter als unsere innere Erfahrung, wir wissen von uns nicht mehr und weniger als wir innerlich erleben und wahrnehmen. Bevor wir Freude und Schmerz in uns erfahren haben, wissen wir nicht, was Affecte sind: wir erkennen uns selbst nur, soweit wir uns erleben, nur durch innere Wahrnehmung oder, wie Malebranche sagt, «par sentiment intérieur».[1]

Wir sind nicht im Stande, alle möglichen Modificationen unseres Denkens, alle möglichen inneren Erlebnisse in unserem Bewußtsein zu umfassen, zu erleuchten, zu vergegenwärtigen: daher giebt es keine klare und deutliche Selbsterkenntniß. Wohl aber giebt es eine Idee, welche uns das Wesen der Körper klar und deutlich vorstellt: daher läßt Malebranche den carteſianiſchen Satz, daß die Natur des Geistes uns

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II. ch. 7.

klarer einleuchte als die des Körpers, nicht gelten. Daß die ſinnlichen Qualitäten unſere Empfindungszuſtände, Vorſtellungen, Modificationen des Denkens ſind, habe Descartes erkannt, aber nur daraus, daß ſie Modificationen der Ausdehnung nicht ſein können; er war keineswegs im Stande, aus dem Weſen des Denkens die verſchiedenen Sinnesempfindungen ſo einleuchtend herzuleiten, als aus dem der Ausdehnung die verſchiedenen Figuren.

Die Mathematik iſt klarer als die Pſychologie: ein deutlicher Beweis, daß die Natur des Körpers einleuchtender iſt als die der Seele, die Evidenz der letzteren iſt offenbar geringer. Wären beide auch nur in gleichem Grade erkennbar, ſo müßte man aus der denkenden Natur mit derſelben Leichtigkeit und Klarheit die Farben und Töne herleiten können, als aus der ausgedehnten die Figuren des Dreiecks, Quadrats u. ſ. f. Wenn zwei Ideen gleich klar und dabei völlig verſchieden ſind, ſo können ſie nie verwechſelt werden, und ihr Unterſchied ſpringt ſtets in die Augen. Seele und Körper ſind grundverſchieden. Wären ihre Ideen gleich klar, woher käme es dann, daß ſo viele Menſchen beide nicht unterſcheiden können, vielmehr den Körper weit deutlicher begreifen, als den Unterſchied der Seele vom Körper? Der Grund liegt darin, daß die Natur der Seele unſerem Bewußtſein keineswegs ſo offen und einleuchtend vorliegt, daß unſere Selbſterkenntniß keineswegs durchgängig klar, vielmehr, wie ſich Malebranche ausdrückt, eine «connaissance confuse» iſt.[1]

Wir können uns die Verſchiedenheit der Erkenntniß in Betreff ihrer Objecte und Arten an dem Bilde des Sehens veranſchaulichen. Was uns die Dinge ſichtbar macht, alſo unſer Sehen ermöglicht, iſt das Licht: wir ſehen die Dinge im Licht; unſer eigenes Sehen können wir nicht ſehen, ſondern ſind deſſelben durch innere Empfindung gewiß; aus dieſer Gewißheit des eigenen Sehens vermuthen wir die Sehkraft fremder Augen. Wie ſich unſer Sehen zum Licht verhält, ſo verhält ſich unſer Erkennen zu Gott; wie ſich unſer Sehen zu den Dingen im Licht (Bildern der Dinge) verhält, ſo unſer Erkennen zu den Ideen der Körper; wie ſich unſere innere Empfindung zu unſerem Sehen verhält, ſo unſer Erkennen zu der eigenen Seele, und wie ſich unſer Sehen zu fremden Augen verhält, ſo unſer Erkennen zu den Geiſtern außer uns.

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. 7. Nr. 4. Eclairc. XI. Entret. III.

Unter den vier Erkenntnißgebieten ist uns demnach nur eines vollkommen verständlich und klar: das der Körper. Die Körper können nur durch Ideen erkannt werden, und durch Ideen sind nur die Körper erkennbar. Die Frage nach der Erkenntniß der Dinge geht demnach zurück auf die Frage nach den Ideen.

## II. Malebranche's Ideenlehre.

### 1. Der Ursprung der Ideen.

Wie ist eine klare Erkenntniß der Dinge möglich? Diese Frage lautet in ihrer letzten und einfachsten Form: wie sind Ideen möglich, und woher nehmen sie ihren Ursprung? Die Ideen der Dinge sind unmittelbare Objecte unserer Vorstellung, sie sind als solche in unserem Geist. Die Frage ist: wie kommen sie in unseren Geist, woher haben wir sie empfangen? Es giebt zur Lösung derselben zunächst drei Möglichkeiten: die Ideen sind uns gegeben entweder durch die Körper oder durch die Seele selbst oder durch Gott. Jede der beiden letzten Möglichkeiten hat zwei Fälle: 1. entweder die Seele erzeugt die Ideen aus sich, indem sie dieselben schafft, oder sie gehören zur Natur der Seele als deren Eigenschaften, sie sind Modificationen des Denkens, die wir durch innere Erfahrung erkennen; 2. Gott erzeugt die Ideen in der Seele, indem er entweder alle zugleich derselben einprägt und anerschafft (die angeborenen Ideen), oder indem er sie einzeln, wie es die Gelegenheit verlangt, jedesmal von neuem in der Seele hervorruft.[1]

1. Setzen wir den ersten Fall: es seien die Körper, die nach der peripatetischen Ansicht die Ideen in uns erzeugen. Nun können die Körper selbst nicht in die Seele eingehen, es müssen also Abbilder oder ähnliche Formen sein, die sich von dem Körper ablösen, unsere Sinne berühren und sich denselben eindrücken (espèces impresses), dann intelligibel gemacht, in Empfindung verwandelt, als Vorstellung ausgedrückt werden (espèces expresses). Wenn die Bilder der Körper von den Körpern selbst ausgehen, so müssen sie Theile derselben sein; dann aber müßten die materiellen Substanzen sich mehr und mehr vermindern und zuletzt in lauter Bilder auflösen. Sind jene Formen Theile der Körper, so sind sie selbst materiell, also undurchdringlich. Da sie nun alle Räume erfüllen müssen von den Sternen bis zum menschlichen

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. I.

Auge, ſo iſt nicht einzuſehen, wie ſie dieſe erfüllten Räume durchdringen und bei den tauſendfältigen Kreuzungen und Störungen, in welche ſie nothwendig gerathen, deutliche und beſtimmte Eindrücke erzeugen können.[1]

Und zugegeben ſelbſt, daß ſich dieſe Bilder als Wirkungen der Körper bis zu unſeren Sinnesorganen fortpflanzen könnten, ſo würde dieſe Fortpflanzung doch in der Bewegung beſtehen. Wie iſt es möglich, daß ſich die Bewegung in Empfindung umwandelt? „Ich bin wohl im Stande", ſagt Malebranche, „die Wirkſamkeit z. B. der Sonne zu verfolgen durch alle Räume zwiſchen ihr und mir; da aber dieſe Räume erfüllt ſind, ſo begreife ich natürlich, daß die Sonne nicht da, wo ſie iſt, mir ihren Eindruck machen kann, daß ihre Wirkſamkeit ſich fortpflanzen muß bis zu dem Orte, wo ich bin, bis zu meinen Augen und durch dieſe bis zu meinem Gehirn. Aber indem ich ſo von Bewegung zu Bewegung fortſchreite, begreife ich nicht, woher mir die Empfindung des Lichts kommt.

Dieſe Verwandlung der Bewegung in Licht erſchien mir ſtets und erſcheint mir noch vollkommen unbegreiflich. Welche ſeltſame Metamorphoſe: eine Erſchütterung oder ein Druck auf mein Auge verwandelt ſich in einen Lichtglanz! Ich ſehe dieſen Glanz nicht in meiner Seele, deren Empfindung er iſt, nicht in meinem Gehirn, wo die Bewegung ſich abſchließt, nicht in meinem Auge, wo der Eindruck geſchieht, ſondern in der Luft: in der Luft, ſage ich, die vollkommen unfähig iſt zu einer ſolchen Modification. Welches Wunder!"[2] Aus der Bewegung kann nie Empfindung werden. Wenn ſie es jemals werden könnte, ſo würde der Körper vermöge ſeiner Bewegung im Stande ſein, die Seele zu modificiren, ſo könnten Körper und Seele nicht entgegengeſetzter Natur ſein. Wie wir auch die Sache erwägen, ſo leuchtet aus allen Gründen die Unmöglichkeit ein, daß es die Körper ſind, welche die Ideen in uns hervorbringen.

Es bleibt daher nur übrig, die Urſache der Ideen in der Seele ſelbſt oder in Gott zu ſuchen.

2. Es ſei die Seele, welche die Ideen entweder aus ſich erzeugt oder unter ihren Eigenſchaften (als Modificationen des Denkens) beſitzt. Setzen wir den erſten Fall in ſeinen drei Möglichkeiten: die Seele erzeugt die Ideen entweder aus nichts oder aus den materiellen Eindrücken oder nach den vorhandenen Objecten, wie das Abbild nach dem

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. 2. — [2] Entret. IV. Nr. 6.

Original. Etwas aus nichts erzeugen heißt schaffen. Die Seele ist nicht schöpferisch, also auch nicht Schöpferin der Ideen. Kann sie aber überhaupt die Ideen nicht hervorbringen, so kann sie dieselben auch nicht aus dem Stoff der materiellen Eindrücke erzeugen, denn die Ideen sind spirituelle Wesen (êtres spirituels), und die materiellen Eindrücke sind körperlicher Natur. Wie sollen aus körperlichen Dingen jemals spirituelle gemacht werden? Wenn man keinen Engel schaffen kann, sagt Malebranche, so kann man ihn auch nicht aus Stein hervorbringen; wenigstens ist dieses nicht leichter als jenes. Also werden es wohl die Objecte selbst sein müssen, nach denen unsere Seele die Ideen bildet. Um aber die Objecte abzubilden, müssen wir sie offenbar vorstellen, also die Ideen derselben haben. Wozu braucht die Seele dann noch die Ideen zu erzeugen, da sie dieselben bereits hat? Hier wird die Entstehung der Ideen nicht erklärt, sondern vorausgesetzt und unter eine Bedingung gebracht, welche das Hervorbringen der Ideen vollkommen überflüssig erscheinen läßt. Wie wir also auch die Sache erwägen, so kommen wir überall zu dem Schluß: es ist unmöglich, daß die Ideen durch die Seele erzeugt werden.[1]

3. Setzen wir den zweiten Fall. Die Ideen seien in der Seele enthalten, sie besitze dieselben vermöge ihrer Natur, sie gehören zu ihren natürlichen Qualitäten, wie die Empfindungen der Kälte und Wärme, der Farben und Töne, wie die Affecte der Freude und des Schmerzes, wie die Leidenschaften der Liebe und des Hasses u. s. f. Die Seele sei, wenn nicht Ursache, doch Träger der Ideen. Da nämlich ihre Natur höher und edler ist, als die des Körpers, so muß sie auch mehr Realität in sich enthalten als dieser, so muß in dem Wesen der Seele auch das des Körpers mitausgedrückt und auf eminente Weise (éminemment) enthalten sein. Die intelligible Welt wird demnach die sensible und materielle in sich begreifen; die Vorstellungen oder Ideen der Körper sind demnach Modificationen des Denkens und als solche, wie alle übrigen Denkweisen, natürliche Aeußerungen der Seele.

Dann ist es unser Denken, in welchem die Ideen existiren; dann ist es unsere Selbsterkenntniß oder unsere innere Erfahrung, durch welche wir der Ideen inne werden. Indessen diese ganze Theorie scheitert schon an den Grundbegriffen unseres Philosophen. Wie auch Seele und Körper sich dem Range und der Wesensstufe nach zu einander

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. 3.

verhalten, dennoch gilt der ausgemachte Gegenſatz beider. Wie ſoll nun das Denken die Ausdehnung faſſen, wie ſoll dieſe ein Object unſerer Vorſtellung, wie ſollen die Ideen der Körper Modificationen des Denkens oder natürliche Qualitäten der Seele ſein können? Es iſt offenbar unter der herrſchenden Vorausſetzung unmöglich, daß die Seele vermöge ihrer Natur die Ideen beſitzt und trägt. Da ſie nun die letzteren weder erzeugen noch beſitzen kann, ſo iſt es in jedem Sinne unmöglich, daß die Ideen aus der Seele hervorgehen.[1] Daher bleibt als der einzig mögliche Urſprung der Ideen nur Gott übrig.

### 2. Die Ideenwelt in Gott.

Wir haben die Ideen der Körper nicht von den Körpern, nicht von uns ſelbſt, alſo können wir dieſelben, ſo ſcheint es, nur von Gott empfangen haben. Hier giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder hat Gott die Ideen ſämmtlich der Seele anerſchaffen, d. h. die Ideen ſind uns angeboren, oder er erzeugt jede Idee in uns jedesmal von neuem, ſo oft wir derſelben bedürfen.

1. Setzen wir den erſten Fall: die Ideen ſeien uns ſämmtlich angeboren; offenbar ſind ihrer unendlich viele, ſchon ein einzelnes Gebiet derſelben, wie z. B. das der geometriſchen Figuren, iſt grenzenlos, es giebt zahlloſe Figuren, ſelbſt eine einzelne Figur, wie z. B. das Dreieck, die Ellipſe u. ſ. f. hat zahlloſe Formen, es giebt unendlich viele Dreiecke, unendlich viele Ellipſen je nach der Größe der Entfernung ihrer Brennpunkte. So ſind ſämmtliche Ideen offenbar eine unendliche Menge zahlloſer Zahlen. Unſere Seele iſt endlich, die Ideenwelt iſt unendlich: wie ſoll die endliche Seele dieſe unendliche Welt faſſen und nicht bloß faſſen, ſogar auf einmal in ſich aufnehmen können? So wenig Gott der Seele die Unendlichkeit mittheilen kann, ſo wenig kann er ihr die Ideenwelt anerſchaffen. Die Theorie einer angebornen Ideenwelt ſtreitet mit dem Weſen des menſchlichen Geiſtes, welcher nicht aufhört, Creatur oder beſchränkte Subſtanz zu ſein.

2. Setzen wir den zweiten Fall, den einzigen, wie es ſcheint, der noch bleibt: wir empfangen die Ideen von Gott, nicht alle, ſondern einzelne, nicht auf einmal, ſondern nach einander, jede in eben dem Augenblick, wo wir ſie brauchen. So oft wir uns ein beſtimmtes Object vergegenwärtigen wollen, erzeugt Gott die Idee deſſelben in

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 5. Entret. I.

unſerem Geiſt. Vorher alſo haben wir dieſe Idee nicht, vielmehr entbehren wir ſie gänzlich. Aber ohne jede Idee eines Objects, wie iſt es noch möglich, daß wir an das Object denken können, daß wir uns daſſelbe vergegenwärtigen wollen? Heißt nicht an ein Object denken ſo viel als die Idee deſſelben ſuchen? Wie können wir ſuchen, wovon wir gar keine Vorſtellung haben? Es iſt demnach unmöglich, daß Gott nach unſerem Bedürfniß die Idee eines Objects in uns erzeugt, wenn wir nicht auf irgend eine Weiſe, ſie ſei noch ſo dunkel, dieſe Idee ſchon beſitzen. Wenn wir ſie aber ſchon beſitzen, ſo iſt es unnöthig, daß ſie erſt durch Gott erzeugt wird.[1]

3. So kommen wir auch auf dieſem Wege zu keinem Ergebniß, oder vielmehr wir gelangen zu dem negativen: daß wir die Ideen weder von den Körpern, noch von uns ſelbſt, noch von Gott haben können. Es giebt mithin keine Quelle, aus welcher die Ideen in unſern Geiſt einfließen; es iſt demnach überhaupt unmöglich, daß wir die Ideen haben: nicht wir ſind es, die ſie haben, nicht wir ſind die Träger der Ideen. Aus dieſem negativen Ergebniß folgt das poſitive: der einzig mögliche Urſprung der Ideen iſt Gott. Es iſt unmöglich, daß Gott die Ideen aus ſeinem Weſen in das unſrige verſetzt, weder durch Anerſchaffung noch durch jedesmalige Erzeugung; es iſt daher klar, daß die Ideen nur in Gott entſpringen und auch nirgends wo anders ſein und bleiben können als in ihm. Die Ideen ſind allein durch und in Gott, er allein iſt das unendliche und allumfaſſende Weſen (être universel), die alleinige Urſache der Ideen und durch dieſelben die Urſache der Dinge.[2]

Hier iſt die Löſung des Problems: die Ideen ſind und bleiben nur in Gott, die Erkenntniß der Dinge iſt nur möglich durch die Ideen, alſo iſt ſie nur in Gott möglich, d. h. wir erkennen oder wir ſehen die Dinge in Gott.

### 3. Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft.

Wenn wir durch die Ideen die Dinge erkennen, ſo ſind es die Ideen, welche uns erleuchten und unſere Erkenntniß bewirken; ſie würden eine ſolche Wirkſamkeit auf unſeren Geiſt nicht haben können, wenn ſie nicht höherer Natur wären als dieſer. Das einzig wahrhaft wirkſame Weſen iſt Gott. Sind alſo die Ideen wirkſamer Art (efficaces), ſo

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 4. — [2] Rech. Liv. III. P. II. ch. 5. Entret. II.

ſind ſie göttlich; auf dieſe Weiſe wird der Satz, daß die Ideen in Gott ſind, bewieſen aus dem Satze, daß wir durch die Ideen erkennen. Dieſer Beweis, ſagt Malebranche, dürfte denen als demonſtrativ gelten, welche an das abſtracte Denken gewöhnt ſind.[1] Die Dinge, welche wir durch die Ideen klar und deutlich erkennen, ſind nur die Körper, dieſe ſind in allen ihren Formen und Veränderungen Modificationen der Ausdehnung und nichts anderes: alſo iſt es die Idee der Ausdehnung, durch welche alle Körper erkannt werden; alle Ideen laſſen ſich demnach auf dieſe eine zurückführen: die intelligible Ausdehnung (l'étendue intelligible), wie Malebranche in ſeinen Unterredungen die Grundform aller Ideen in der einfachſten Weiſe bezeichnet.[2]

Die intelligible Ausdehnung iſt weder eine Modification der Ausdehnung noch des Denkens; keine Modification der Ausdehnung iſt intelligibel, keine Modification des Denkens kann die Ausdehnung faſſen: darum kann die intelligible Ausdehnung weder zur Ausdehnung gehören, denn ſie iſt intelligibel, noch zum Denken, denn ſie iſt Ausdehnung; ſie kann daher überhaupt nicht der endlichen und im Gegenſatz begriffenen Natur der Dinge, ſondern nur einem Weſen angehören, welches gegenſatzlos, unbeſchränkt, unendlich iſt. Die Idee der Ausdehnung iſt nur in Gott möglich, und da nur dieſe Idee uns die Körperwelt erkennbar macht, ſo iſt es klar, daß wir alle Dinge in Gott ſehen. Die Idee der Ausdehnung verhält ſich zu den Ideen der Körper, wie die Ausdehnung als ſolche zu den wirklichen Körpern. Wie ſich die Ausdehnung in den Körpern modificirt, ſo die Idee der Ausdehnung in den Ideen der Körper; wie die Ausdehnung die Bedingung und das Princip der Körperwelt ausmacht, ſo die Idee der Ausdehnung die Grundform und das Princip der Ideenwelt: ſie iſt die Uridee (idée primordiale). Wie ſich die Ideen zu den Dingen verhalten, ſo verhält ſich die intelligible Ausdehnung zur wirklichen. Die Ideen ſind in Gott, die Dinge ſind außer ihm; jene ſind ſchöpferiſcher Natur, dieſe ſind Creaturen, oder um dieſes Verhältniß in platoniſcher Weiſe zu bezeichnen: die Ideen ſind die Urbilder, die Dinge die Abbilder. Daher nennt Malebranche die intelligible Ausdehnung den Archetyp der Körperwelt.[3]

---

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6. — [2] Entret. I. Nr. 9. Nr. 10. — [3] Entret. III. Nr. 1. Entret. II. Nr. 1. Entret. III. Nr. 2.

Nachdem wir gezeigt haben, wie ſich die Idee der Ausdehnung zu den Ideen der Körper und zu dieſen ſelbſt verhält, bleibt die Frage übrig: wie verhält ſich dieſe Idee zu den Geiſtern? Sie bildet in den erkennenden Geiſtern das klare und deutliche Object ihrer Anſchauung, dieſes Object iſt in allen Geiſtern dasſelbe; in ſeiner Anſchauung ſtimmen mithin alle überein, und wie verſchieden wir auch ſonſt ſind, dieſe Vorſtellung iſt in uns allen die gleiche. Wie die Idee der Ausdehnung das Weſen aller Körper ausdrückt, ſo drückt die Anſchauung derſelben das Weſen aller Geiſter aus: die allgemeine Vernunft (la raison universelle). Es giebt nur eine Vernunft, welche unwandelbar ſich ſelbſt gleich bleibt; in ihr iſt die Vielheit und Verſchiedenheit der einzelnen Geiſter aufgehoben, ſie gehört nicht als Modification zur Natur des endlichen Geiſtes, ſonſt würde die Vernunft ſo verſchieden ſein wie die Individuen, ſondern ſie gehört vermöge ihrer Univerſalität und Unwandelbarkeit zum Weſen Gottes.[1]

Die allgemeine Vernunft und die intelligible Ausdehnung entſprechen ſich gegenſeitig; ſie verhalten ſich zu einander, wie Subject und Object: die allgemeine Vernunft iſt das Subject, für welches die intelligible Ausdehnung der Gegenſtand iſt, und umgekehrt. Gott begreift die allgemeine Vernunft in ſich, dieſe die intelligible Ausdehnung, dieſe die Ideen aller Körper, alſo die Objecte der klaren und deutlichen Erkenntniß. Soll dieſe Erkenntniß die unſrige ſein, ſo müſſen wir den Geſichtspunkt einnehmen, unter welchem allein die Objecte derſelben, die Ideen der Körper, d. h. die intelligible Ausdehnung erſcheint: dieſer Geſichtspunkt iſt die allgemeine oder göttliche Vernunft. In ihr, ſagt Malebranche, wohnen die Geiſter. Dieſer Ausdruck iſt gleichbedeutend mit dem Satz: wir ſehen die Dinge in Gott. „Gott ſieht in ſich die intelligible Ausdehnung, den Archetyp der Materie, woraus die Welt beſteht und wo unſere Körper wohnen; wir ſehen ſie nur in Gott, denn unſere Geiſter wohnen nur in der allgemeinen Vernunft, jener intelligiblen Subſtanz, welche die Ideen aller Wahrheiten, die wir entdecken, in ſich ſchließt.“[2]

[1] Entret. I. Nr. 10. Entret. III. Nr. 4. — [2] Entret. I. Nr. 10. Entret. XII.

Digitized by Google

## Siebentes Capitel.

## C. Das Verhältniß der Dinge zu Gott. Der Pantheismus in Malebranche's Lehre.

### I. Das Universum in Gott.

#### 1. Gott als der Ort der Geister.

Wir stehen im Mittelpunkte des Systems. Zwei Hauptbeweise vereinigt Malebranche, um seine Lehre von den Ideen und der intelligiblen Welt in Gott, dieses eigentliche Thema seiner Philosophie, festzustellen: er führt den einen aus der Thatsache unserer Erkenntniß, den andern aus der Schöpfung der Welt.

Die Thatsache, daß wir eine Welt außer uns anschauen und erkennen, ist unleugbar, aber weder aus dem Vermögen unserer Sinne noch aus dem der Körper zu erklären. Was wir durch unsere Sinne wahrnehmen, sind immer nur unsere eigenen Eindrücke und Zustände, nicht die Beschaffenheiten der äußeren Dinge als solcher. Die Außenwelt ist nicht sensibel, sie ist materiell. Die Materie kann von sich aus nicht auf unsern Geist einwirken, sie kann sich demselben nicht mittheilen und vergegenwärtigen, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit gehören nicht zu ihren Eigenschaften: die Körperwelt ist als solche nicht erkennbar. Es ließe sich denken, daß der Geist Körper vorstellen könnte, während diese in Wahrheit nicht sind oder vernichtet werden; daß die Vorstellung derselben fortbestände, während alle ihre realen Eigenschaften aufhörten zu sein: ein deutlicher Beweis, daß die Vorstellbarkeit nicht zu den Eigenschaften der Materie gehört. Die materielle Welt ist nicht vorstellbar, also die Welt, welche wir vorstellen, nicht materiell: daher kann die Welt als Vorstellung oder Erkenntnißobject nur intelligibler Art sein und, da sie weder von noch in unserem Denken erzeugt wird, ihren Grund und Bestand in Gott allein haben. In der bündigsten Fassung läßt sich Malebranche's Beweis so aussprechen: ohne intelligible Welt keine Erkenntniß, ohne Gott keine intelligible Welt, also unsere Erkenntniß der Dinge nur durch und in Gott.[1]

[1] Entret. I.

Zu demſelben Ergebniß kommt der andere aus der Schöpfungslehre geführte Beweis. Was Gott ſchafft, muß er vorſtellen. Die Schöpfung ſetzt den Schöpfer und die Weltidee, Gott und die Ideen der Dinge voraus: ohne die ewige Gegenwart derſelben in Gott giebt es keine Schöpfung, keine Welt, alſo auch keine uns erkennbare. Sollen die Dinge uns einleuchten, ſo müſſen ihre Ideen uns gegenwärtig ſein, und da dieſe nur in Gott ſind, ſo iſt, um ſie vorzuſtellen, unſere Gegenwart in Gott nothwendig. Es giebt zur wahren Erkenntniß keinen andern Standpunkt. Die Wahrheit beſteht in unſerer klaren und deutlichen Vorſtellung des Objects, dieſe will von allen übrigen Vorſtellungen genau unterſchieden ſein und iſt daher nur in Gegenwart aller Ideen, nur in der Anſchauung der intelligiblen Welt, d. h. nur in Gott möglich. Wir müſſen in Gott ſein, um klare Gedanken zu haben; unſere Vorſtellungen ſind verworren, wenn wir außer ihm ſind. Daher Malebranche's bezeichnender Ausdruck: „Gott iſt durch ſeine Gegenwart ſo eng mit unſeren Seelen vereinigt, daß man ſagen kann, er iſt der Ort der Geiſter, ganz ebenſo wie der Raum der Ort der Körper. Gott iſt die intelligible Welt oder der Ort der Geiſter, wie die materielle Welt der Ort der Körper.“[1]

### 2. Die Dinge als Modi Gottes.

Unſere Erkenntnißobjecte ſind die beſonderen und endlichen Dinge. Das Beſondere iſt nicht ohne das Allgemeine zu faſſen, denn es iſt deſſen nähere Beſtimmung, das Endliche nicht ohne das Unendliche, denn es iſt deſſen Einſchränkung. Nun iſt Gott das abſolut allgemeine und unendliche Weſen: daher verhalten ſich die Ideen der Dinge zur Gottesidee, wie das Beſondere zum Allgemeinen, das Beſchränkte zum Unbeſchränkten. Was von den Ideen gilt, muß in Wahrheit von den Weſen ſelbſt gelten. Die Dinge verhalten ſich zu Gott, wie die beſonderen Weſen zum allgemeinen, die endlichen zum unendlichen: ſie ſind in eingeſchränkter und unvollkommener Weiſe, was Gott in abſoluter und vollkommener iſt, ſie nehmen an dem göttlichen Weſen Theil und ſind „Participationen“ deſſelben. So kommt Malebranche zu der bedeutſamen Erklärung: „Alle beſonderen Ideen ſind nur Participationen der allgemeinen Idee des Unendlichen, ſo wie Gott ſein Weſen nicht von den Geſchöpfen hat, ſondern alle Geſchöpfe bloß

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens sind. Alle Ideen, welche wir von den Geschöpfen im Besonderen haben, sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers." [1]

Der einzige Zweck aller göttlichen Wirksamkeit ist nach unserem Philosophen Gott selbst. Diese Gewißheit erhellt aus der einfachsten Betrachtung, wie aus den Offenbarungen der Schrift. Was Gott erschafft, erschafft er für sich, er ist von allen Geschöpfen die alleinige Ursache und der alleinige Zweck: die Geister sind nur da, um die Werke Gottes zu betrachten und darin Gott selbst anzuschauen, sie sind vermöge dieser Anschauung, in welcher sie das Bild Gottes darstellen, gleichsam die Spiegel Gottes. Er ist, wie der alleinige Zweck der Schöpfung, so das alleinige Object unserer Erkenntniß und das alleinige Ziel unseres Wollens. Die Betrachtung und Liebe Gottes bewegt von Grund aus unser Vorstellen und Begehren, unser gesammtes geistiges Leben. „Wenn wir nicht Gott sähen", sagt Malebranche, „so würden wir nichts sehen; wenn wir nicht ihn liebten, würden wir nichts lieben." Alles Wollen ist Streben zu Gott, Liebe zu ihm. Ohne diese Liebe können wir nichts lieben, nichts begehren; ohne Gott ist unser Dasein unwirksam und todt, unser Denken ohne Licht, unser Wollen ohne Ziel; ohne ihn giebt es in uns weder die Kraft des Denkens noch die des Begehrens. Denken ist gleich Gott erkennen, wollen ist gleich Gott lieben.

Hier entsteht ein scheinbarer Widerstreit zwischen Philosophie und Erfahrung: Jene erkennt in Gott das unwandelbare Ziel unserer Willensrichtung, diese zeigt, daß wir die einzelnen und vergänglichen Güter der Welt unaufhörlich begehren. Wenn das Erste nothwendig ist, so erscheint das Zweite unmöglich; wenn wir der Erfahrung Recht geben, müssen wir die Ansicht der Philosophie für den äußersten Irrthum erklären. Malebranche verneint jeden Widerstreit und behauptet seinen Satz nicht trotz der Erfahrung, sondern in Uebereinstimmung mit ihr. Unsere weltlichen Begierden sind in seinen Augen keine Instanz dagegen, daß nur die Liebe zu Gott unsern Willen von Grund aus bewegt. Es verhält sich mit unseren Begierden ganz so, wie mit unseren Vorstellungen: unsere Ideen der Dinge sind Participationen der allgemeinen Idee Gottes, unsere Begierden nach den Dingen sind Participationen der Liebe zu Gott. Unsere Liebe zu den

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

einzelnen und vergänglichen Gütern der Welt und unſere Liebe zu Gott als dem allgemeinſten und ewigen Gut ſtehen in demſelben Verhältniß, wie das Beſondere und Allgemeine, das Endliche und Unendliche, das Eingeſchränkte und Schrankenloſe, das Bedingte und Unbedingte. Was dieſes in vollkommener, indeterminirter Art iſt, iſt jenes in unvollkommener, determinirter. *Unſere Begierden nach den Dingen ſind Modificationen unſerer Liebe zu Gott. Was können jetzt die Dinge ſelbſt noch anderes ſein als Modificationen Gottes?*

Nicht wir ſind es, welche die Sätze unſeres Philoſophen zu ſolchen Folgerungen nöthigen, er ſelbſt ſpricht ſie offen und unumwunden aus. „Wir können", ſagt Malebranche, „einzelne Güter nur lieben, indem wir die Bewegung der Liebe, die uns Gott zu ſich einflößt, in der Richtung nach jenen Gütern determiniren." Jene einzelnen Güter ſind die weltlichen Dinge; unſere Liebe zu den weltlichen Dingen iſt demnach eine Determination unſerer Liebe zu Gott. Alle unſere Begierden ſind Modificationen des Willens, deſſen Grundrichtung auf Gott geht. Wenn wir die weltlichen Dinge begehren, ſo richtet ſich der Wille auf die Geſchöpfe, in Wahrheit geht er auf den Schöpfer; daher iſt die Bewegung, die ihn nach den Creaturen hintreibt, nur eine Determination derjenigen Bewegung, welche dem Schöpfer zuſtrebt. Iſt aber unſere Liebe zu den Creaturen eine Determination unſerer Liebe zu Gott, ſo werden jene ſelbſt als Determinationen Gottes gelten müſſen. Hier iſt Malebranche's eigene Erklärung: *„Alle beſonderen Ideen, welche wir von den Geſchöpfen haben, ſind nur Einſchränkungen der Idee des Schöpfers, ſo wie alle Begehrungen in Rückſicht auf die Geſchöpfe nur Determinationen der auf den Schöpfer gerichteten Willensbewegung ſind".*[1]

Gottes Macht erzeugt die Dinge und ihre Modificationen, ſeine Weisheit begreift die Ideen aller Dinge in ſich, ſeine Liebe iſt der innerſte

[1] Nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire, que nous avons pour Dieu; nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle, que nous avons de Dieu: et toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur. Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

Beweggrund alles natürlichen Strebens. In dieser Macht, Weisheit und Liebe besteht das Wesen Gottes, sie sind er selbst: daher ist es das göttliche Wesen, in welchem alle Dinge ihr Dasein, ihre Ideen, die alleinige Ursache und den alleinigen Zweck ihrer Wirksamkeit haben. „Laßt uns", so schließt Malebranche diesen wichtigsten Abschnitt seines Hauptwerks, „in dieser Ueberzeugung beharren: daß Gott die intelligible Welt oder der Ort der Geister ist, wie die materielle der Ort der Körper; daß alle Dinge durch seine Macht ihre Modificationen empfangen, in seiner Weisheit ihre Ideen finden, durch seine Liebe nothwendig und gesetzmäßig bewegt werden! Und da seine Macht und Liebe er selbst ist, so glauben wir mit dem Apostel Paulus, daß er nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir.[1]

## II. Malebranche's pantheistische Richtung.

Jener paulinische Ausspruch gehört zu den biblischen Worten, welche die Pantheisten gern anführen. Je weiter Malebranche in der Entwicklung seiner Grundgedanken fortschreitet, um so mehr treten Züge einer pantheistischen Denkweise hervor, nicht als das Ziel des Philosophen, wohl aber als das unvermeidliche Schicksal seiner Lehre, welche zwei einander diametral entgegengesetzte Weltansichten, die augustinische und naturalistische, in sich aufnimmt und zu vereinigen sucht. Sie ist darin das treue und unentbehrliche Abbild ihres Zeitalters, das auf der einen Seite den Augustinismus mit Inbrunst ergreift und erneuert, auf der andern von jenem Naturalismus, der die neue Aera der Philosophie beherrscht, unwiderstehlich erfüllt ist. Zwischen beiden Richtungen giebt es, wie bei divergirenden Linien, sehr verschiedene Abstände; hier gehen sie weit auseinander, hier nähern sie sich und neigen sich einander zu. Der Punkt, in dem sie *zusammentreffen*, ist Malebranche. Sollen die Mittelglieder, gleichsam die Stadien des Weges bezeichnet werden, auf welchem seine Lehre durch beide Extreme geführt wird, so nennen wir Descartes, Geulinx und Plato. Die Art, wie Malebranche sie vereinigt, ist nicht eklektisch, sondern es ist *ein* Grundgedanke, der sich durch diese verschiedenen Gebiete hindurchbewegt: er geht von Descartes durch den Occasionalismus zu Augustin, von Augustin durch Plato zu einer naturalistischen Gotteslehre, welche schon auf dem Punkte steht spinozistisch zu werden.

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6: «Que nous voyons toutes choses en Dieu».

Die dualiſtiſchen Principien Descartes' bilden den Ausgangspunkt unſerer Lehre, die occaſionaliſtiſchen gelten in ihrer ganzen Strenge: Malebranche behauptet die vollkommene Unwirkſamkeit und Unſelbſtſtändigkeit der Dinge, die alleinige Wirkſamkeit und Subſtantialität Gottes. Von hier iſt nur ein Schritt zum Auguſtinismus. Auch unſere Erkenntniß der Dinge geſchieht durch göttliche Cauſalität, ſie iſt nur möglich als Erleuchtung. „Wir ſehen die Dinge in Gott." In Rückſicht auf den Grund unſerer Erkenntniß iſt dieſer Satz auguſtiniſch, in Rückſicht auf die Objecte derſelben iſt er platoniſch, denn was wir in Gott ſehen ſind die Ideen der Dinge, die intelligible Welt. Wenn nach Descartes' folgerichtiger Lehre zwiſchen uns und den Dingen außer uns, zwiſchen Geiſtern und Körpern ein abſoluter, jede Art der Gemeinſchaft ausſchließender Gegenſatz beſteht, ſo kann unſer Erkennen nur im Lichte Gottes und die Erkennbarkeit der Dinge nur durch Ideen ſtattfinden.

Was uns die Ideen erkennbar machen, ſind nur die Körper, dieſe ſind Modificationen der Ausdehnung, daher iſt die Idee der letzteren, die intelligible Ausdehnung unſer eigentliches Erkenntnißobject, die Grundform, auf welche Malebranche ſeine Ideenlehre zurückführt. Hier zeigt ſich auf das Deutlichſte deren carteſianiſcher Urſprung. Nur wenn das Weſen der Körper lediglich in der Ausdehnung beſteht, wie es der carteſianiſche Dualismus fordert, beſteht in der intelligiblen Ausdehnung das Weſen der erkennbaren Dinge oder die Idee der geſammten Körperwelt.

Die intelligible Welt iſt in Gott, Gott iſt die intelligible Welt; dieſe iſt Object der allgemeinen Vernunft, Gott iſt die allgemeine Vernunft; ſie iſt unſer Erkenntnißobject, ſofern wir in der allgemeinen Vernunft oder in Gott ſind: alle dieſe Sätze folgen nicht bloß aus Malebranche's Lehre, ſondern ſind wörtlich darin enthalten. Es bleibt demnach zwiſchen Gott und Welt kein anderer Unterſchied übrig als zwiſchen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung. Dieſe iſt, was jene nicht iſt: Creatur. Welches aber ſind die Merkmale, die den creatürlichen Charakter der Ausdehnung von ihrem göttlichen und ewigen Weſen unterſcheiden? Man kann nicht ſagen, daß die intelligible Ausdehnung unendlich, die Materie dagegen endlich ſei. Dieſe iſt in Wahrheit auch grenzenlos und unendlich. Es könnte auch nach Malebranche's ausdrücklicher Erklärung, daß die Ideenwelt der Archetyp der wirklichen Welt iſt, eine ſolche abſolute Unähnlichkeit zwiſchen der idealen

und realen Ausdehnung nimmermehr ſtattfinden. Wir finden kein Merkmal, beide zu unterſcheiden, und ſelbſt wenn es ein ſolches Merkmal gäbe, ſo wäre daſſelbe nicht erkennbar: mithin iſt der Unterſchied zwiſchen jenen beiden Arten der Ausdehnung in keinem Fall ein Erkenntnißobject. Da ſich nun auf dieſen Unterſchied die ganze Differenz zwiſchen Gott und Welt zurückführt, ſo müſſen wir urtheilen, daß zwiſchen Gott und Welt, wie ſich deren Verhältniß bei Malebranche geſtaltet hat, keine einleuchtende Verſchiedenheit mehr ſtattfindet.

Aber wir müſſen noch weiter gehen. Es zeigen ſich in der Tragweite der Lehre unſeres Philoſophen Folgerungen, welche nicht bloß die erkennbare Unterſcheidung zwiſchen Gott und der realen Ausdehnung, ſondern den Weſensunterſchied beider ſelbſt aufheben. Hat doch Malebranche erklärt, daß die Ideen der Dinge „Limitationen" der Idee Gottes, unſere Begierden nach den Dingen „Determinationen" unſerer Liebe zu Gott ſeien und die Creaturen ſelbſt unvollkommene „Participationen" des göttlichen Weſens. Was von allen Dingen gilt, muß auch von den Körpern gelten. Auch die Ideen der Körper ſind Einſchränkungen der Idee Gottes, auch die Körper ſelbſt participiren an dem göttlichen Weſen und verhalten ſich zu Gott, wie unſere Begierden zur Liebe Gottes: ſie ſind Determinationen oder Modificationen Gottes. Nun ſind die Körper nur Modificationen der Ausdehnung. Sind ſie zugleich Modificationen Gottes, ſo muß Gott die Ausdehnung ſein, deren Modi die Körper ſind, d. h. er iſt die wirkliche Ausdehnung.

Zu eben dieſer Folgerung treiben unwiderſtehlich die occaſionaliſtiſchen Grundſätze, welche Malebranche in ihrer ganzen Strenge anwendet. Völlig machtlos, wie hier die natürlichen Dinge erſcheinen, ohne alle Subſtantialität, ohne jedes Vermögen, ſich ſelbſtändig zu bethätigen, können ſie nichts weiter ſein als bloße Modificationen Gottes, ſie nehmen an dem Weſen Gottes Theil und fallen daher mit ihm zuſammen: ſie ſind in determinirter, endlicher, unvollkommener Weiſe, was Gott in vollkommener, unendlicher, indeterminirter iſt. Hier läßt ſich von der Natur der Dinge ein bedeutungsvoller Rückſchluß machen auf die Natur Gottes. Die Dinge ſind entweder Geiſter oder Körper; wenn ſich jene zum Denken verhalten müſſen, wie dieſe zur Ausdehnung, ſo ſind die Dinge Modificationen entweder des Denkens oder der Ausdehnung. Sind ſie nun zugleich die

Modificationen Gottes, so muß Gott diese beiden Attribute in sich vereinigen: er ist die eine und alleinige Substanz, deren Wirksamkeit sowohl im Denken als auch in der Ausdehnung besteht. Mit diesem Satz stehen wir im Mittelpunkt des Spinozismus, eines rein naturalistischen Systems, zu welchem uns die Lehre Descartes' durch Geulinx und Malebranche hingeführt hat, zu welchem Malebranche selbst durch die cartesianisch-occasionalistische, augustinische, platonische Vorstellungsweise getrieben wird, so sehr er selbst der Lehre Spinozas widerstrebt und sich an Augustin festhalten möchte.

Ich bemerke dabei, daß der pantheistische Zug seiner Lehre keineswegs, wie einige gemeint haben, als eine spätere Entwicklungsform zu betrachten ist, auf welche Spinozas Werke einen gewissen Einfluß geübt, sondern sich schon in seinem Hauptwerk findet und nirgends bestimmter ausgesprochen ist, als in jenem wichtigsten Abschnitte, der von dem Grundthema handelt: „daß wir alle Dinge in Gott sehen". Das Hauptwerk Spinozas erschien drei Jahre später. Es ist daher nicht richtig, daß Malebranche in seinen Unterredungen über Metaphysik und Religion der pantheistischen Vorstellungsweise mehr Spielraum lasse, als in der Schrift von der Erforschung der Wahrheit. Nur in Ansehung der Lehre von der allgemeinen Vernunft und der intelligiblen Ausdehnung unterscheidet sich das spätere Werk von dem früheren, aber dieser Unterschied hängt nicht mit einer pantheistischen Fortbildung der Lehre, sondern mit ihrer Vereinfachung und compendiarischen Fassung zusammen.

Gott ist die allgemeine Vernunft, er ist die intelligible Welt, also auch die intelligible Ausdehnung: so sagt Malebranche. Gott ist das unendliche, denkende und ausgedehnte Wesen: so sagt Spinoza. Der ganze Unterschied beider liegt nur noch in der intelligiblen Ausdehnung, welche Malebranche mit Gott identificirt, während er die wirkliche von Gott unterscheidet. Aber selbst dieser Rest von Platonismus verschwindet gegen den ausdrücklichen Satz, daß die Dinge, also auch die Körper an dem Wesen Gottes theilnehmen, gegen die Folgerung, welcher sich Malebranche nicht erwehren kann, daß die Dinge, also auch die Körper Modificationen Gottes sind. Dieser naturalistische Zug mußte sich der Lehre unseres Philosophen bemächtigen und in ihren Ideen von der göttlichen Willensfreiheit jenen deterministischen Charakter ausprägen, der in den Augen der Jansenisten mit Recht als eine Einschränkung der unbedingten Willkür Gottes erschien und deshalb von Arnauld so heftig bekämpft wurde.

Es ist begreiflich, daß Malebranche, der sich dieser Richtung und Consequenzen seiner Ideen nicht bewußt war, wohl aber der religiösen Gesinnung und Absicht seines ganzen Systems, in den Angriffen, welche er erfuhr, die schlimmsten und feindseligsten Mißdeutungen erblickte; er wollte die Ehre Gottes über alles gesetzt haben, indem er alle Macht und Wirksamkeit nur ihm zuschrieb, und er vermochte nicht einzusehen, wie dadurch dem göttlichen Willen Abbruch geschehen könne. Es ist wahr, daß Malebranche beides bejaht hat: die absolute Macht Gottes, die nach ewigen und nothwendigen Gesetzen handelt, und die absolute Freiheit seines Willens, der von keinerlei Gesetzen abhängt; er durchschaute den Widerspruch nicht, worin er war, und berief sich auf die zweite Bejahung, wenn ihm die erste zum Vorwurf gemacht und auf die Unvereinbarkeit zwischen der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Handelns und der absoluten Freiheit des göttlichen Willens hingewiesen wurde.

Will man sich diesen Widerstreit der Ideen in Malebranche's eigenen Anschauungen so vergegenwärtigen, daß man die entgegengesetzten Behauptungen dicht neben einander sieht, so giebt es dafür kaum ein sprechenderes Zeugniß, als jenen (erst von Cousin aufgefundenen und veröffentlichten) Brief, den der Philosoph über die Unsterblichkeit der Seele einem gewissen Torssac geschrieben hat (21. März 1693).[1] Man habe die Fortdauer der Seele aus der Substantialität des Geistes und aus der Unmöglichkeit der Vernichtung bewiesen, aber wenn Gott die Substanzen aus nichts geschaffen, so könne er sie auch in nichts zurückkehren lassen; man müsse daher die Unsterblichkeit aus der Macht und dem Willen Gottes rechtfertigen. Hier aber sei keine mathematische Gewißheit möglich: „da alles von Gott abhängt und die Welt keineswegs mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes hervorgeht"; „es giebt zwischen den willkürlichen Wirkungen und ihren Ursachen keinen solchen Causalzusammenhang, wie zwischen den Wahrheiten und ihren Principien". Daher lasse sich die Unsterblichkeit der Seele nicht «en rigueur» demonstriren.

Dennoch will Malebranche gute Beweisgründe geben (de bonnes preuves). Der wichtigste lautet: „Gottes Handlungsweise muß

[1] Fragments philosophiques pour faire suite aux cours de l'histoire de la philosophie. 4. Ed. Philos. moderne. (Par. 1847.) Lettre inédite de Malebranche sur l'immortalité de l'âme. pg. 63—68.

den Charakter seiner Eigenschaften haben, er muß so handeln, wie er ist, in seiner Wesenseigenthümlichkeit liegt die Richtschnur seines Wollens, sie besteht in der unwandelbaren Ordnung seiner Vollkommenheiten. Nun ist Gott weise und allwissend, er ist unwandelbar und beharrlich, er würde es weniger sein, wenn wir vergänglich wären. Gottes Wesen bildet die Regel und das unverletzbare Gesetz seines Handelns, und ich entdecke in seinem Wesen nichts, was ihn bewegen könnte, unsere Vergänglichkeit zu wollen. Wir dürfen den göttlichen Willen nicht nach dem unsrigen beurtheilen und überhaupt die Ursachen der Dinge, um sie richtig zu erkennen, nicht «humanisiren», wie wir geneigt sind." Die Entscheidung der Unsterblichkeitsfrage erkennt Malebranche in der göttlichen Offenbarung und Incarnation, denn der göttliche Schöpfungszweck kann kein anderer sein, als die Heiligung und Erlösung der Welt.

Wir haben in diesem kleinen Schriftstück die Grundzüge des Philosophen vor uns. Er bejaht die göttliche Willensfreiheit, indem er alles von ihrem unbedingten Rathschluß abhängen läßt; er verneint sie, indem er den Willen Gottes an die ewige Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bindet, die sich im Erlösungswerk Christi offenbart habe. Man darf mit Cousins treffenden Worten sagen: „Malebranche ist mit Spinoza der größte Schüler Descartes', er ist im buchstäblichen Sinn der christliche Spinoza".

Noch kurz vor seinem Tode wurde Malebranche genöthigt, in einer vertraulichen Correspondenz mit dem wohlgeschulten Mathematiker und Physiker de Mairan sich gegen den Spinozismus zu vertheidigen und gegen den Einwurf zu wehren, daß der letztere die nothwendige Folge seiner eigenen Lehre sei. Diese acht, im vorletzten Lebensjahre des Philosophen (27. Sept. 1713 bis 6. Sept. 1714) gewechselten Briefe, deren Herausgabe ebenfalls zu Cousins Verdiensten gehört[1], sind ein höchst interessantes und lehrreiches Zeugniß, wie sich Malebranche zu Spinoza verhielt, in welchem Punkte er den Hauptunterschied beider Lehren erblickte, und wie er zuletzt, ohne die Ueberzeugung des anderen wankend gemacht zu haben, der Vertheidigung müde, unverrichteter Sache die Feder niederlegte und sich aus dem Felde dieser peinlichen Verhandlung zurückzog.

---

[1] V. Cousin: Fragments de philosophie cartésienne. (Par. 1852.) Correspondance de Malebranche et de Mairan, pg. 262–348.

De Mairan, vierzig Jahre jünger als Malebranche, ihm persönlich befreundet und pietätsvoll ergeben, mit den Werken desselben wie mit denen Descartes' vertraut und selbst carteſianiſch geſinnt, hatte erſt jüngſt Spinozas Schriften kennen gelernt, geleſen und wieder geleſen, gefeſſelt von der mathematiſchen Ordnung der Sätze, von der Klarheit und Strenge der Beweiſe; er hatte in voller Ruhe («dans le silence des passions», wie er mit einem ſchönen Ausdrucke Malebranche's ſagt) darüber nachgedacht und die Kette ihrer Demonſtrationen unzerbrechlich gefunden. Er iſt keineswegs von Bewunderung verblendet, denn die religiöſen und praktiſchen Folgerungen, welche aus der Lehre Spinozas hervorgehen, erſcheinen ihm bedenklich genug.

Jetzt wendet er ſich an Malebranche mit der dringenden Bitte: „Widerlegen Sie mir dieſes Syſtem, deſſen Beweiſe ſo zwingend und deſſen Conſequenzen ſo niederſchlagend ſind!" Er hatte ſchon eine Reihe von Widerlegungen geleſen und geprüft, ohne jede innere Zuſtimmung, denn er ſah, daß keiner das Syſtem, welches er bekämpfen wollte, verſtanden habe; jetzt hofft er von dem tiefſten Denker der Zeit, daß er in jener verworfenen Lehre ihm die Grundfehler nachweiſen werde. Hatte doch Malebranche ſelbſt in ſeinen Meditationen von einem ſolchen Grundirrthum, von einem „falſchen Princip" geſprochen, welches den Spinoza genöthigt habe, die Schöpfung zu verneinen und Irrthum auf Irrthum zu häufen. War es Verachtung oder Mitleid, das ihn an jener Stelle ſagen ließ: «Le misérable Spinoza»?[1] De Mairan nimmt ihn beim Wort: „Zeigen Sie mir dieſen Irrthum und beweiſen Sie denſelben!" Malebranche hatte die Schriften Spinozas weder unbefangen noch gründlich ſtudirt, ſondern, wie er ſelbſt geſteht, vor Zeiten (autrefois) geleſen und nie in ihrer Geſammtheit (en totalité); auch war ihm das briefliche Philoſophiren beſchwerlich. Aber ſelbſt die gründlichſte Kenntniß vorausgeſetzt, konnte der Standpunkt, welchen er dagegen einnimmt, kein anderer ſein, als der hier formulirte, den er bis zum Ueberfluß wiederholt.

Was er de Mairan antwortet, beſtätigt wörtlich das Urtheil, welches wir über die Differenz beider Syſteme gefällt haben. Spinozas Grundirrthum beſtehe darin, daß er die intelligible und materielle Ausdehnung, die Welt in Gott und die geſchaffene Welt, die Ideen

[1] Méditations chrétiennes. Méd. IX. § 13.

der Dinge und die Creaturen nicht unterſchieden, daher die Schöpfung verneint habe; dieſe Confuſion ſei das falſche Princip ſeiner Lehre und der Grund aller ſeiner Irrthümer. Ebenſo ſtimmt wörtlich mit unſerer Anſicht, was ihm de Mairan in ſeinem dritten Brief entgegnet. Man kann auf zwei Arten confus ſein: wenn man Dinge identificirt, die verſchieden ſind, und wenn man ſolche unterſchieden wiſſen will, die ſich nicht unterſcheiden. In einer Verwirrung dieſer zweiten Art befindet ſich Malebranche über das Verhältniß der intelligiblen und realen (geſchaffenen) Ausdehnung. Treffend ſchreibt de Mairan: „Ehrwürdiger Vater! Ihre Unterſcheidung der intelligiblen und geſchaffenen Ausdehnung dient nur dazu, die wahren Ideen der Dinge zu verwirren. Was Sie intelligible Ausdehnung nennen, iſt nach allen ihr zugeſchriebenen Beſchaffenheiten die Ausdehnung ſelbſt (l'étendue proprement dite); was Sie geſchaffene Ausdehnung nennen, verhält ſich zur intelligiblen, wie die Modification zur Subſtanz." Das heißt kurz geſagt: Malebranche's Lehre, richtig verſtanden, iſt die Lehre Spinozas.

# Zweites Buch.

# Spinozas Leben und Schriften.

# Erstes Capitel.

## Umbildung der Lehre Descartes'. Der reine Naturalismus.

### I. Der neue Standpunkt.

#### 1. Die Alleinheit.

Der Widerspruch, welchen wir in den Grundsätzen der Lehre Descartes nachgewiesen und in ihren Fortbildungen immer deutlicher ausgeprägt gefunden haben, drängt zu einer entschiedenen Lösung. Mit der Substantialität der natürlichen Dinge streitet die Substantialität Gottes, und sobald diese ernsthaft genommen und bejaht wird, ist es nicht mehr genug, jene einzuschränken und nur noch „uneigentlich" gelten zu lassen, vielmehr ist dieselbe einfach zu verneinen: Gott ist die alleinige Substanz, das einzige wahrhaft wirksame Wesen, die natürlichen Dinge sind nichts für sich und durch sich, sondern Wirkungen der göttlichen Macht. Sind sie aber nicht mehr selbständige Wesen, so sind sie *als solche* auch nicht entgegengesetzter Natur; giebt es in der Welt überhaupt keine Substanzen, so giebt es auch keine entgegengesetzten: mit der Substantialität der natürlichen Dinge fällt daher der Dualismus der Geister und Körper. An die Stelle der zwiespältigen Natur der Dinge tritt der Begriff ihres einheitlichen Zusammenhangs, an die Stelle des Dualismus der *Monismus*, womit die Grundsätze Descartes' in ihrer bisherigen Gestalt sich ändern, also die Lehre selbst (nicht bloß fortgebildet, sondern in ihren Fundamenten) *umgebildet* wird.

Wir haben einzusehen, in welcher Richtung und innerhalb welcher Grenzen diese Umbildung zunächst geschieht. Durch den ersten Schritt sind die weiteren dergestalt bedingt, daß sie schlechterdings folgen müssen, und wer den ersten thut, nicht erst nöthig hat, zu dem zweiten und dritten von anderen Seiten her gestoßen zu werden. Sobald den Dingen jede für sich bestehende Selbständigkeit abgesprochen wird, und dieselben überhaupt keine Substanzen sind, so können sie eine solche Geltung weder in Rücksicht auf einander noch weniger in Rücksicht auf Gott in Anspruch nehmen, sie fallen ganz und ohne Rest in das Machtgebiet ihrer Ursache und nehmen an dem Wesen der letzteren so sehr Theil,

daß Malebranche sie schon „unvollkommene Participationen Gottes" nannte. Sie sind Wirkungen und näher gesagt Modificationen Gottes. Mit ihrer Substantialität ist nicht bloß ihr Wesensunterschied, sondern auch ihre selbständige Wesenseigenthümlichkeit, nicht bloß der Dualismus zwischen Geist und Körper, sondern auch der zwischen Gott und Welt aufgehoben: der Begriff der Natureinheit erweitert sich zu dem der Alleinheit, der Monismus zum Pantheismus.

### 2. Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung.

Geister und Körper sind Wirkungen oder Modificationen eines und desselben Wesens, jene sind nur denkend, diese nur ausgedehnt; Denken und Ausdehnung sind einander völlig entgegengesetzt, aber sie sind nicht mehr, wie bei Descartes, Attribute entgegengesetzter Substanzen, sondern entgegengesetzte Attribute der einen und einzigen Substanz. Gott ist sowohl denkend als ausgedehnt, die Dinge sind daher Modificationen des Denkens und der Ausdehnung, sie sind in der ersten Rücksicht denkende Naturen oder Geister, in der zweiten ausgedehnte Naturen oder Körper: alle Dinge sind demnach sowohl Geister als auch Körper.

Jetzt erkennen wir deutlich, wie weit diese erste Umbildung der Grundsätze Descartes' reicht: sie ändert die Lehre von der Substanz und behält die Lehre von den Attributen; sie verneint den Dualismus zwischen Geistern und Körpern, zwischen Gott und Welt, aber sie bejaht den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung und bleibt in diesem Punkte noch unter der Herrschaft der cartesianischen Principien und ihrer schulmäßigen Geltung. Es wäre daher eine grundverkehrte Auffassung, wollte man den leitenden Gedanken der Umbildung in der Lehre von den Attributen oder dem Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung erblicken. Dies hieße ihn da suchen, wo er gerade nicht ist. Es handelt sich noch nicht um eine vollständige, sondern erst um eine theilweise Reform des cartesianischen Systems, um die erste Stufe einer die Grundlagen ergreifenden Neuerung.

### 3. Deus sive natura.

Die Tragweite der letzteren reicht so weit als die Verneinung des Dualismus, ihr Gewicht liegt in dem Satz: daß Gott die alleinige Substanz ist und die Dinge seine Wirkungen oder Modi.[1] Sie könnten

[1] S. Band I. Buch II. Cap. XII. S. 425—430. S. 430—441.

als Wirkungen auch Creaturen Gottes sein, Machwerke des göttlichen Willens, ohne Theilnahme an dem göttlichen Wesen, hervorgebracht aus nichts. Als Modi sind sie nicht Creaturen, sondern nothwendige Wesensäußerungen Gottes, die, endlich und determinirt wie sie sind, in unvollkommener und beschränkter Weise ausdrücken, was Gott in vollkommener und unbeschränkter ist. Sind aber die Dinge keine Creaturen, so ist auch Gott nicht der Schöpfer, welcher sie durch seinen Willen aus dem Nichts hervorruft; sind jene nicht durch Absichten entstanden, so kann auch dieser nicht nach Absichten handeln, weder nach bewußten noch nach unbewußten.

Wenn aber die alleinige und alles bewirkende göttliche Ursache von ihrer Wirksamkeit die Zwecke, von ihrem Wesen den Willen ausschließt, so giebt es für diesen Gottesbegriff keine andere Fassung mehr als die rein naturalistische. Wir sind an der Stelle, wo der Naturalismus in seiner offensten, unumwundensten Form hervortritt und den Platz, welchen er bei Descartes und den Occasionalisten dem Augustinismus immer williger und weiter zu räumen schien, allein behauptet. In Wahrheit hat sich die Gottesidee, wie sie Descartes gefaßt hatte, immer tiefer und eindringlicher naturalisirt, bis sie zuletzt mit dem Begriff der wirkenden Natur völlig zusammengeht.

Es ist das Ziel, worauf die rationalistische Richtung der neuern Philosophie hinwies: das jetzt ausgesprochene und ins Bewußtsein erhobene Ziel. Ist Gott die einzige wahre Substanz, so müssen alle Erscheinungen Modi derselben sein; ist jener die einzige wahrhaft wirksame Ursache, so sind diese seine Wirkungen. Je mehr die Natur der Dinge in das Wesen Gottes eingeht und mit ihm zusammenfällt, um so mehr muß auch das Wesen Gottes mit der Natur der Dinge zusammenfallen, und so rückt der Punkt unaufhaltsam näher, wo diese beiden Größen sich ganz und ohne Rest decken. Zuerst schien es wohl, als ob Gott und Natur sich wie negative Größen zu einander verhielten: je mehr die eine an Macht und Realität verlor, desto mehr gewann die entgegengesetzte. Im Fortgange von Descartes zu den Occasionalisten schien die Macht und Realität Gottes im Steigen, die der Natur im Sinken begriffen; zuletzt war alles Vermögen und alle Wirksamkeit göttliches Monopol.

Indessen hat die Natur nichts dabei verloren. Nicht die Sache ist geändert, nur die Firma. Was Gott zugeschrieben wird, ist das Vermögen

und die Wirksamkeit der Natur selbst, nicht mehr noch weniger: nur Gott vermag ursächlich zu wirken, aber er kann auch nicht anders wirken als gesetzmäßig und kein anderes Gesetz erfüllen als das der Causalität oder der ewigen Naturnothwendigkeit: er ist gleich der Natur, diese ist gleich ihm. Das Thema heißt jetzt: «Deus sive natura».

Dieses Ziel liegt in der Richtung und in den Wegen der neuern Philosophie überhaupt, wie entgegengesetzt die letzteren immer sein mögen; sie fordert die reine, von allen vorgefaßten Meinungen, von allen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen unabhängige Erkenntniß der Natur: diese soll weder aus dem göttlichen noch aus dem menschlichen Geist, sondern lediglich aus sich selbst erklärt werden. Daher darf in der wissenschaftlichen Erklärung der Dinge keine Rücksicht auf göttliche Rathschlüsse oder menschliche Absichten gelten. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Natur nicht als Schöpfungswerk noch als eine auf den Menschen berechnete Ordnung der Dinge zu betrachten; sie hat weder die Absicht den Menschen zu erzeugen noch durch ihre Erzeugnisse ihm zu dienen, sie handelt weder nach fremden noch nach eigenen Absichten, also überhaupt nicht nach Zwecken: es bleibt demnach als Object der natürlichen und rationalen Betrachtung nichts anderes übrig als die reine nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Natur.

Die physikalische Geltung der Zweckursachen haben, wie verschieden sonst ihre Ausgangspunkte und Erkenntnißrichtungen waren, auch Bacon und Descartes verneint. Zu dieser schon vorhandenen Einsicht kommt jetzt nach dem folgerichtigen Entwicklungsgange der cartesianischen Lehre die Verneinung des Zwiespaltes in der Natur der Dinge, die Forderung der Alleinheit, des einmüthigen Zusammenhanges aller Wesen; jetzt darf nirgends und unter keinem Namen als möglich zugelassen werden, was in der Natur der Dinge als unmöglich erkannt ist: die Geltung der Zwecke. Die nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Natur ist die allein wirksame, die Allnatur oder Gott.

## II. Das isolirte System.

Dieser unbedingte Naturalismus erklärt die Nichtigkeit der Zwecke in jeder Form, ob sie als göttliche, natürliche oder moralische auftreten, ob sie Rathschlüsse der Vorsehung, Urbilder der Dinge oder sittliche Endzwecke heißen. Auf die Geltung des göttlichen Zwecks der

Erlöſung gründet ſich der chriſtliche Glaube und ſeine Lehre, von der die geſammte Scholaſtik abhängt; auf die Realität der Naturzwecke gleichviel wie dieſe näher gefaßt werden, ob als Ideen oder als Entelechien, ſtützen Plato und Ariſtoteles ihre Syſteme; der Begriff des ſittlichen Endzwecks herrſcht in der kantiſchen Philoſophie und in den Richtungen, welche von ihr beherrſcht werden; die vorkantiſche hatte in Bacon und Descartes die Geltung der Zweckbegriffe nur theilweiſe verneint und in Leibniz wieder von Grund aus erneuert.

So erſcheint jener reine und unbedingte Naturalismus, der ſie gänzlich verwirft, im äußerſten Gegenſatze gegen die herrſchenden Syſteme aller Zeitalter: die Ideen des claſſiſchen Alterthums, des chriſtlichen Mittelalters, der neuen Philoſophie. Auch zwiſchen dem Materialismus, welcher nichts von Zwecken in der Welt wiſſen will, und unſerem naturaliſtiſchen Syſtem iſt ein principieller Widerſtreit; dieſes bejaht, was jener grundſätzlich verneint: die Urſprünglichkeit des Denkens. Der Standpunkt, zu dem wir gelangt ſind, iſt einzig in ſeiner Art, vollkommen ausſchließend und ausgeſchloſſen, entgegengeſetzt den entſcheidenden Denkern ſowohl der früheren als auch der folgenden Zeit.

Es befremdet uns nicht, daß der Mann, welchem die Aufgabe zufiel, dieſen Standpunkt zu ergreifen und durchzuführen, völlig iſolirt daſteht, einſam und verlaſſen in ſeinem Denken, wie in ſeinem Leben. Zu der Löſung einer ſolchen Aufgabe gehört eine ſeltene Seelen- und Charakterſtärke; er iſt ein vollkommener Zeuge der Wahrheit, wie ſie ſeinem Geiſt einleuchtete und auf dieſem Punkte in der Entwicklung der Philoſophie gedacht ſein wollte. Sollen wir es einen Zufall nennen, daß hier, wo die Philoſophie ein Syſtem brauchte, das ſich vereinſamen und den herrſchenden Vorſtellungsweiſen der Welt entgegenſtellen mußte, ein verſtoßener Jude es war, dem ſie ſich und ihre Sache anvertraute?

Der Fluch, welchen die Juden über Spinoza ausgeſprochen, hat in der chriſtlichen Welt einen Wiederhall gefunden, der ein Jahrhundert lang den Namen und die Lehre dieſes Mannes gebannt hat; er war nicht der Vergeſſenheit ſondern dem Abſcheu überliefert und zu einem Gegenſtande des Verrufs nicht bloß durch die Wächter des Glaubens, ſondern eben ſo ſehr durch die rationaliſtiſchen Denker gemacht worden, welche als vorurtheilsfreie Wortführer der Vernunft auftraten. Selbſt Männer, wie Bayle und Leibniz, behandelten ſeine Lehre als ein abſcheuliches und mit Recht verrufenes Ding. Die gerechtere

Würdigung kam, als mit Leſſing die Zeit der Rettungen aufging. „Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde", ſagte Leſſing in einem jener Geſpräche, die er in den Julitagen des Jahres 1780, kurz vor ſeinem Tode, mit Fr. H. Jacobi hatte. Und was ihm dieſer, ein Gegner und Kenner der Lehre Spinozas, entgegnete, war ein erleuchtendes und gewichtiges Wort, welches in dem Urtheil über den verſchrieenen Philoſophen den Anbruch einer neuen Aera verkündete. „Sie würden vor wie nach ſo von ihm reden. Den Spinoza zu faſſen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anſtrengung des Geiſtes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieſer große Mann von ſeiner Philoſophie die feſte innige Ueberzeugung haben konnte, die er ſo oft und nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende ſeiner Tage ſchrieb er: «Ich mache nicht die Vorausſetzung, daß ich die beſte Philoſophie gefunden habe, ſondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Und wenn du mich fragſt, wie ich deſſen ſo gewiß ſein kann, ſo antworte ich dir: mit derſelben Gewißheit, womit du erkennſt, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich ſind; denn die Wahrheit erhellt zugleich ſich und den Irrthum.» „Eine ſolche Ruhe des Geiſtes, einen ſolchen Himmel im Verſtande, wie ſich dieſer helle, reine Kopf geſchaffen hatte, mögen wenige gekoſtet haben."

Nachdem man die philoſophiſche Größe Spinozas erkannt hatte, erſchien auch die Erhabenheit ſeines Charakters als ein bewunderungswürdiges Vorbild, und jener Fluch, der im Namen der Religion ſo lange auf ihm gelaſtet, wurde jetzt im Namen der Religion nicht bloß gelöſt, ſondern in einen Segen verwandelt. Wie Schleiermacher in ſeinen „Reden über Religion" das Andenken Spinozas feiert, iſt nicht mehr die Rettung des verkannten und geächteten Philoſophen, ſondern eine begeiſterte Verherrlichung, als ob er ihn heilig ſprechen wollte. „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das Unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe; voll Religion war er und voll heiligen Geiſtes, und darum ſteht er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Selbſt Jacobi, der die Lehre Spinozas tiefer als einer vor ihm durchdrungen hatte und ſie aus religiöſen und philoſophiſchen Gründen verwarf, würdigt in der Perſon des Philoſophen den religiöſen Charakter: „Sei du mir ge-

ſegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchſten Weſens philoſophiren und in Worten dich verirren mochteſt, ſeine Wahrheit war in deiner Seele und ſeine Liebe war dein Leben!"

## Zweites Capitel.

### Nachrichten über das Leben Spinozas.

Es iſt dem Spinoza nicht in den Sinn gekommen, ſeine perſönlichen Erlebniſſe und Schickſale im Intereſſe der Welt für denkwürdig zu halten; daher fehlt bei ihm jede Art autobiographiſcher Aufzeichnungen. Nur wenige haben dem Philoſophen ſo nahe geſtanden, daß ſie aus eigener Anſchauung ſein Leben hätten darſtellen können; von dieſen hat es keiner gethan, ſie haben wahrſcheinlich nach dem Wunſche Spinozas geſchwiegen, der ja nicht einmal die Werke, welche er hinterließ, mit ſeinem Namen veröffentlicht wiſſen wollte. Die tiefe Verborgenheit, worin er ſein der Philoſophie gewidmetes Leben zubrachte, entzog ſich jeder Beobachtung von außen. Zwar hatte der Ruf ſeines Scharfſinns, insbeſondere ſeiner naturwiſſenſchaftlichen Einſichten, ſich früh auch in weiteren Kreiſen verbreitet, und er galt bei einigen ſchon als Begründer eines neuen, der carteſianiſchen Lehre überlegenen Syſtems, aber das Aufſehen der Welt erregte er durch ein Werk, welches die bibliſchen Grundlagen des Glaubens kritiſch unterſucht und angegriffen hatte, erſt wenige Jahre vor ſeinem Tode.

Seitdem verfolgte ihn die Aufmerkſamkeit und Neugierde der Leute, viele kamen, um den merkwürdigen Atheiſten zu ſehen; nach ſeinem Tode ſammelte man Nachrichten und ließ ſich von Perſonen, die ihn, wie äußerlich immer, gekannt hatten, allerlei über den Mann und ſein Leben erzählen. Natürlich fehlte es nicht an falſchen und gehäſſigen Gerüchten, welche namentlich bei den Anekdotenſammlern willige Aufnahme und Verbreitung fanden. So erhielt man ein dürftiges und ungeſichtetes Material, deſſen Werth von der Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner, und deſſen hiſtoriſche Verwerthung von dem Wahrheitsſinn und der verſtändigen Prüfung der Biographen abhing. Dieſe Prüfung iſt durch Curioſitätenſucht und verblendeten Eifer ſowohl des Haſſes als auch der Bewunderung vielfach gehindert worden. Glücklicherweiſe hat ſich ein Biograph ge-

funden, welchen sein Abscheu vor den Lehren Spinozas nicht vermocht hat, das Leben und den Charakter des Mannes zu entstellen. Die sicherste Richtschnur zur biographischen Orientirung gewähren außer einigen Documenten, wodurch sich gewisse Thatsachen haben feststellen lassen, die aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlichten Briefe. Von den Mittheilungen über Spinoza nenne ich in chronologischer Folge diejenigen zuerst, welche früher sind, als die Schrift des Colerus.

## I. Lebensnachrichten vor Colerus.

### 1. Die Vorrede der Werke.

Hier ist vor allem die Vorrede zu erwähnen, womit die nachgelassenen Werke von seiten ihrer anonymen Herausgeber eingeführt wurden (1677); sie enthält keine biographischen Einzelnheiten, sondern nur einige uns belehrende Hinweisungen auf den Entwicklungsgang des Philosophen, die als maßgebend gelten dürfen. Wahrscheinlich ist diese Vorrede von dem Mennoniten Jarrig Jellis in niederländischer Sprache verfaßt und von Ludwig Meyer, einem Arzte in Amsterdam und vertrauten Freunde Spinozas, ins Lateinische übersetzt worden.

### 2. Menagiana.

Der Franzose Menage, welchen Bayle den Varro des siebzehnten Jahrhunderts nannte, hat in den Gesprächen, die unter dem Titel „Menagiana" nach seinem Tode (1692) veröffentlicht wurden, allerhand Abenteuer und Gefahren zu berichten gewußt, welche dem Philosophen auf einer Reise in Frankreich begegnet sein und ihn dermaßen erschreckt haben sollen, daß er gleich nach der Flucht aus erlittener Todesfurcht starb. Er sei, als Schuhmacher verkleidet, geflohen; doch will diesen letzten Umstand der gewissenhafte Berichterstatter nicht fest verbürgen. Die Wahrheit ist, daß Spinoza niemals in Frankreich war. Mit völliger Gewißheit weiß Menage, — denn viele Leute, die jenen persönlich gekannt, haben es ihm versichert, — daß Spinoza von kleiner Gestalt, gelblicher Hautfarbe, finsterem Ausdruck und auf seinem Angesicht ein Zug der Verwerfung (un caractère de réprobation) ausgeprägt war. Dieser Zug hat Glück gemacht und besonders einigen Zeloten sehr gefallen. Wie konnte ein solcher Atheist auch anders aussehen?

### 3. Pierre Bayle.

Die erste Lebensskizze gab Pierre Bayle in dem Artikel „Spinoza" seines historischen und kritischen Wörterbuchs (Bd. II. 1697)[1]; der dürftige Text ist von einer Reihe Anmerkungen begleitet, die durch sämmtliche Buchstaben des Alphabets gehen und größtentheils kritische Erörterungen über die Lehre enthalten. Im folgenden Jahr erschien der Artikel in niederländischer Uebersetzung von und bei Franz Halma in Utrecht.[2]

Wenige Jahre nach dem Tode des Philosophen war Bayle in die Niederlande gekommen und hatte in Rotterdam Zuflucht und Wirkungskreis gefunden, er konnte von hier aus leicht Nachrichten über Spinoza einziehen und hat diese Gelegenheit auch benutzt; schon in seiner ersten hier verfaßten Schrift „Ueber die Kometen" (1683) gedachte er des Philosophen und wollte von einem höchst glaubwürdigen Manne wissen, daß Spinoza kurz vor seinem Ende die Hauswirthin angewiesen habe, ja keinen Geistlichen an sein Sterbebett zu lassen, damit er nicht in der Schwäche der letzten Augenblicke Zugeständnisse mache, welche dem Ruhm seiner Ueberzeugungsfestigkeit Eintrag thun könnten. In diesem Verhalten des Philosophen, der seinen eigenen Wankelmuth gefürchtet, erblickte Bayle ein ihm willkommenes und amüsantes Zeugniß der Gebrechlichkeit sogenannter Vernunftsysteme.

Aber die Thatsache, welche ihm so viel Spaß machte, war grundfalsch. Bald nachher berichtete Sebastian Kortholt, einer der erklärtesten Gegner Spinozas, er wisse aus dem Munde der Hauswirthin selbst, daß von einer solchen Anordnung nie die Rede gewesen. Bayle sah sich genöthigt, in der zweiten Ausgabe seines Werks (1702) die frühere Erzählung zu widerrufen; er hatte schon in der ersten die „Menagiana" als Lügengeschichte bezeichnet und die Leichtgläubigkeit ihrer Herausgeber unbegreiflich gefunden. Für ihn selbst war Spinoza ein Object, mit welchem er als Polyhistor und Skeptiker sein Geschäft machen konnte; er sah in ihm nicht einen neuen und originellen Philosophen, wohl aber den ersten, welcher den curiosen Versuch unternommen, den Atheismus zu systematisiren, „den größten

[1] Die zweite Ausgabe des «Dictionaire historique et critique» erschien 1702, die fünfte 1740, in dieser umfaßt der Art. Spinoza die Seiten 253—271. — [2] Het leven van B. de Spinoza met eenige aanteekeningen over zyn bedryf, schriften en gevoelens, vertaalt door F. Halma. (Utrecht 1698.)

Atheisten, der je existirt" und „die ungeheuerlichste und vernunftwidrigste aller Hypothesen" aufgestellt habe. Daß dieses Monstrum zugleich tadellos und musterhaft gelebt, war eine Thatsache, welche unser Skeptiker mit Vergnügen in seinen Bericht aufnahm, denn sie lieferte ihm einen exemplarischen Beweis für den Satz, daß man zugleich sehr ungläubig und tugendhaft, wie andererseits sehr gläubig und sittenlos, ein lasterhafter Tyrann und ein frommer „David" sein könne. Darüber dürfe man sich nicht wundern, denn die Heiligkeit habe mit der natürlichen Moral so wenig gemein, als die Glaubenswahrheiten mit der Vernunft.

### 4. Die beiden Kortholt.

Schon im Jahre 1680 hatte Christian Kortholt, Doctor und erster Professor der Theologie in Hamburg, ein Buch «De tribus impostoribus magnis» veröffentlicht, in geflissentlicher Antithese zu jener mittelalterlichen Schrift gleichen Namens, die in der Gottlosigkeit das Aeußerste geleistet und die Urheber der drei monotheistischen Religionen, Moses, Christus und Mohammed, als Betrüger geschmäht hatte. Kortholt fand die drei großen Betrüger in den naturalistischen Philosophen: Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza.

Den Geist seines Buchs zu kennzeichnen, genügt ein Satz, der zugleich den Witz des Verfassers bekundet: er ist erbost, daß Spinoza den Namen „Benedictus" (die lateinische Uebersetzung des hebräischen „Baruch") angenommen habe; „man hätte ihn vielmehr «Maledictus» nennen sollen, denn die nach dem göttlichen Fluch im ersten Buche Mosis dornige Erde (spinosa terra) habe nie einen verfluchteren Menschen getragen als diesen Spinoza, dessen Werke mit so viel Dornen (tot spinis) besät sind. Der Mann war zuerst Jude, aber später von der Synagoge ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος) hat er sich zuletzt, ich weiß nicht durch welche Ränke und Kniffe, bei den Christen eingeschlichen und zu ihrem Namen bekannt." Die Wahrheit ist, daß Spinoza das Judenthum verlassen, aber niemals, weder öffentlich noch im Geheimen, zur christlichen Religion übergetreten ist.

Zu der zweiten Ausgabe dieses Buchs, welche in Hamburg (1700) erschien, hat Sebastian Kortholt, der Sohn[1], eine Vorrede verfaßt, die über Spinozas Leben einige Nachrichten enthält, welche der Autor

[1] Seit 1701 Professor der Dichtkunst in Kiel.

wenige Jahre vorher (er schrieb die Vorrede 1699) während seines Aufenthaltes im Haag aus dem Munde glaubwürdiger und unterrichteter Personen gesammelt haben will, namentlich beruft er sich auf Spinozas letzte Hausgenossen, den Maler van der Spijck und dessen Familie. Von der Hand dieses Malers gab es ein Porträt Spinozas. «Vultum etiam athei expresserat.» Man erkennt schon aus dieser Wendung, daß der Sohn die Gesinnungen des Vaters gegen den Philosophen theilt; er nennt ihn am liebsten schlechtweg „den Atheisten"; er wiederholt die falsche Angabe, daß Spinoza Christ geworden sei, und scheint seinen Uebertritt deshalb für glaubwürdig zu halten, weil jener die Predigten in reformirten Kirchen sowohl selbst besucht als auch andere öfter dazu ermahnt habe.

Bei aller Befangenheit ist der jüngere Kortholt nicht schmähsüchtig, er anerkennt die Tugenden Spinozas, seine große Mäßigkeit und Sittenstrenge, nie sei ein Schwur oder ein frivoles Wort über Gott aus seinem Munde gekommen; die Liebe zum Gewinn sei ihm völlig fremd gewesen, und er habe auch von den Schülern, die er unterrichtet, niemals Geld genommen. Diese Tugend freilich hatte schlimme Folgen: die verderblichen Lehren waren umsonst bei ihm zu haben, «nam gratis malus fuit atheus».

Auch war der Mann keineswegs über alle Leidenschaften erhaben, er war ohne Habsucht, nicht ohne Ehrgeiz und von dem letzteren so erfüllt, daß er die Größe des Ruhmes selbst mit einem schrecklichen Tode gern erkauft haben würde. Zum Beweise dafür giebt Kortholt einen Ausspruch, welchen Spinoza nach der Ermordung der Witts gethan haben soll, und der offenbar durch Mißverständnisse verfälscht ist, denn das einzige bekannte Wort, worin der Philosoph, selbst vom Pöbel bedroht, jener Gräuelthat gedacht hat, bezeugte nur seine Gleichgültigkeit gegen den Tod, keineswegs seine Liebe zum Ruhm. Vielmehr gehörte der Ehrgeiz, auch der wissenschaftliche, unter die Leidenschaften, welche er mit dem ganzen Gewicht seiner Ueberzeugung von sich warf.

Es ist ein Verdienst des jüngeren Kortholt, die falschen Gerüchte über das Lebensende des Philosophen zuerst entkräftet zu haben; er berichtet wahrheitsgemäß, daß Spinoza, unbekümmert um den Tod, ruhig und sanft gestorben sei (extremum halitum placide efflavit). Nicht die Thatsache zieht er in Frage, nur die Berechtigung, denn er fügt hinzu: ob ein solches Ende einem Atheisten gebühre, sei unlängst von gelehrten Leuten bestritten worden.

## II. Joh. Colerus.

Auf diese Vorgänger folgt Johannes Colerus (Johann Köhler aus Düsseldorf, 1647—1707), der im Jahre 1693 als lutherischer Prediger von Amsterdam nach dem Haag kam und hier mit seiner Familie das Haus am Veerkaai bezog, worin Spinoza einst dasselbe nach hinten gelegene Zimmer bewohnt hatte, in welchem Colerus seine Biographie schrieb. Die Hausfrau, bei welcher damals der Philosoph in einer Art Pension gelebt hat, bezeichnet unser Biograph als Wittwe van der Velden (van Velen); dieser Name ist unrichtig, wie sich neuerdings aus alten Steuerregistern ergeben hat: sie hieß van der Werve, war seit 1644 mit dem Advocaten Willem van der Werve verheirathet, zur Zeit Spinozas wohl schon verwittwet, zu Colerus' Zeit längst nicht mehr am Leben, weshalb der letztere den Namen nur unsicher von Hörensagen gewußt hat.[1]

In der Nähe wohnte der Maler van der Spijck, in dessen Hause Spinoza seine letzten sechs bis sieben Lebensjahre zubrachte; er gehörte zur lutherischen Gemeinde, und Colerus hat sich oft mit ihm und seiner Frau unterredet. Auch mit anderen glaubwürdigen Personen, welche ihm Mittheilungen über Spinoza machen konnten, hatte er vielfach verkehrt und dessen Werke selbst gelesen, bevor er nach einer Reihe von Jahren das Leben des Philosophen darzustellen unternahm. So viel er in sorgfältiger Nachforschung hatte erfahren können, berichtet er wahrheitsgetreu bis in die kleinsten und unscheinbarsten Umstände; er folgt seinem Gegenstande mit einem Interesse, welches sonst nur die Liebe einflößt, und entwirft in schlichtester Form ein Charakterbild, welches unwillkürlich Bewunderung erregt und eher von einer befreundeten Hand herzurühren scheint, als von einem Widersacher.

Doch ist Colerus ein entschiedener und ehrlicher Gegner, der seinen vollen Abscheu vor den Lehren des ungläubigen Philosophen ebensowenig verleugnet hat wie seine Empfänglichkeit für den Eindruck dieses reinen, von allen gottlosen Begierden unbefleckten Charakters. Er konnte das Leben Spinozas nicht anders schreiben, wenn er es überhaupt schrieb.

Man möchte fragen, was den lutherischen und rechtgläubigen Prediger bewegen konnte, dem verschrieenen Atheisten ein biographisches Denkmal zu widmen? Es scheint, daß der erste Anlaß von seinem

[1] Joh. van Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. (Schiedam 1871.) S. 262.

Glaubenseifer selbst herkam. Er mochte hie und da in seiner Gemeinde schriftwidrige Glaubensmeinungen angetroffen haben, sonst hätte er wohl nicht für nöthig gehalten, Irrthümer solcher Art von der Kanzel aus zu bekämpfen, am Ostersonntag 1704 seiner Gemeinde die Realität der Auferstehung Christi einzuschärfen und gegen Spinozas allegorische Deutung derselben zu predigen. Diese Controverspredigt sollte gedruckt werden, und Colerus ergriff die Gelegenheit, die glaubensfeindliche Lehre und ihren Urheber näher zu beschreiben. So entstand die Biographie, welcher die Predigt beigefügt wurde, sie erschien zuerst in niederländischer Sprache (1705) und ein Jahr später in französischer: «La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrment, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye» (à la Haye 1706). Der Uebersetzer ist nicht genannt, Colerus selbst kann es nicht sein, denn er sagt in seiner Biographie bei Erwähnung einiger französischer, gegen Spinoza gerichteter Schriften: „Ich verstehe die Sprache nicht genug, um diese Werke beurtheilen zu können".[1]

Das Bild Spinozas im Andenken der Nachwelt zu verherrlichen, war gewiß nicht die Absicht unseres Biographen, der zwar nirgends, wie Christian Kortholt, in Flüche und Verwünschungen ausbricht, aber die Himmelspforte dem abgeschiedenen Philosophen auch sorgfältig verschließt. Um keinen Preis möchte er denselben für selig gelten lassen. „Beiläufig will ich bemerken", berichtet Colerus gegen Ende seiner Lebensbeschreibung, „daß nach dem Tode Spinozas der Barbier eine Rechnung brachte, worin es hieß: «Herr Spinoza seligen Andenkens schuldet dem Chirurgen Abraham Kervel für dessen Dienste während des letzten Vierteljahrs einen Gulden und achtzehn Stüber». „Der Todtenbitter, zwei Schmiede und der Kurzwaarenhändler, welcher die Trauerhandschuhe geliefert, machten in ihren Rechnungen dem Verstorbenen ein ähnliches Compliment. Wenn diese guten Leute gewußt hätten, was für religiöse Grundsätze Spinoza gehabt, so würden sie mit dem Worte «selig» gewiß kein so leichtfertiges Spiel getrieben haben. Oder sind sie nur dem Schlendrian der Gewohnheit gefolgt, die jenes Wort mißbrauchen und sogar auf solche Personen anwenden

[1] Colerus ist den 19. Juli 1707 gestorben und liegt in der Kirche zu Rijswijk begraben.

läßt, welche in Verzweiflung und Unbußfertigkeit gestorben sind?" Und doch hatte Colerus kurz vorher erzählt, daß Spinozas Tod, wie sein Leben, ruhig und sanft war!

Diese Lebensbeschreibung wurde ins Deutsche übertragen und zugleich mit einem Bilde Spinozas ausgestattet, welches der ungenannte Uebersetzer für eine Copie des Spijckschen Porträts ausgab. Da nach Seb. Kortholt van der Spijck den Atheisten gemalt habe, so sei dieses Titelkupfer ein Conterfei jenes Bildes[1]: ein Schluß, wonach man das Prüfungsvermögen des Mannes beurtheilen möge! Mit welchem Nutzen er den Christian Kortholt, die Menagiana und Bayle gelesen, zeigen die Worte, welche er unter sein Titelkupfer gesetzt hat: «B. de Spinoza Amstelodamensis, gente et professione Judaeus, postea coetui christianorum se adjungens, primi systematis inter atheos subtiliores architectus. Tandem ut atheorum nostra aetate princeps Hagae comitum infelicem vitam clausit, characterem reprobationis in vultu gerens.»

## III. Spätere Lebensnachrichten.

### 1. Lucas.

Die zweite biographische Hauptquelle, anonymen Ursprungs und apologetischer Richtung, ist von einem Freunde und Schüler des Philosophen in der Absicht verfaßt, seinen Meister als ein unübertroffenes Muster aller Weisheit und Tugend leuchten zu lassen. Da sie zweiundvierzig Jahre nach dem Tode Spinozas erschien, so erscheint es fraglich, daß der Autor in einem persönlichen Verhältniß zu dem letzteren gestanden. Die Schrift wurde zuerst in einer Sammlung litterarischer Nachrichten unter dem Titel: «La vie de Spinosa par un de ses disciples» gedruckt.[2] Um sie von dieser Sammelschrift, worin sie großes Aergerniß erregt hatte, unabhängig zu machen, veranstaltete man noch in demselben Jahr eine neue, durch einen zweiten Theil vermehrte Ausgabe: «La vie et l'esprit de Mr. Bénoît de Spinosa»[3]; sie erschien in wenig Exemplaren und, wie die Ankündigung ironisch erklärte, nur in der Absicht, die Widerlegung Spinozas zu veranlassen. In dem zweiten, ganz werthlosen Theil (l'esprit) wurden die positiven Religionen, namentlich die christliche

[1] Das Leben des B. von Spinoza u. s. f. (Frankf. u. Leipzig 1733). S. 44—45. — [2] Henry de Sauzet: Nouvelles litéraires. T. X. Amst. 1719. — [3] A la Haye chez Charles le Vier. (1719.)

und deren Stifter, in frivolſter Weiſe geſchmäht. Bei der großen Seltenheit und dem ſehr theuren Preiſe des Buches machte man Abſchriften, beſonders von jenem zweiten Theile, der unter verſchiedenen Titeln, auch als «Traité des trois imposteurs» (wohl um an Chriſtian Kortholt die drei großen Betrüger zu rächen) in Umlauf geſetzt wurde. Nachdem die Verleger ſelbſt die gedruckten Exemplare hatten vernichten laſſen, erſchien der erſte Theil in einer neuen Ausgabe unter folgendem Titel: «La vie de Spinosa par un de ses disciples, nouvelle édition, non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples».[1] Dieſer zweite Schüler, von dem einige unbedeutende Zuſätze herrühren, ſoll Richer de la Selve ſein.

Der eigentliche Verfaſſer der Schrift iſt nicht mit völliger Sicherheit bekannt; wahrſcheinlich war es der ſeiner Zeit berüchtigte Arzt Lucas im Haag, andere nennen einen gewiſſen Vroeſen. In der Ankündigung der letztgenannten Ausgabe heißt es: „wenn man über den Verfaſſer eine gegründete Vermuthung äußern darf, ſo läßt ſich wohl mit Sicherheit («peut-être avec certitude») behaupten, daß der verſtorbene Lucas, berüchtigt durch ſeine «Quinteſſences», noch mehr durch Sitten und Lebensart, das Werk geſchrieben hat".

Nachdem das Ende Spinozas wie ein Opfertod verherrlicht worden, ſchließt die Schrift mit folgender Tirade: „Wir, die Zurückgebliebenen, ſind zu beklagen, alle ſind es, die ſeine Schriften belehrt und ſeine Gegenwart auf dem Wege zur Wahrheit gefördert hat. Da er nun dem Schickſal aller Lebenden nicht hat entgehen können, ſo laßt uns in ſeinen Spuren wandeln oder ihn wenigſtens durch Bewunderung und Lobpreiſungen verehren; wenn wir zu ſchwach ſind, ihm nachzufolgen. Mögen alle ſtarken Seelen ſeine Grundſätze und Lehren zur Richtſchnur ihres Handelns nehmen und ſtets vor Augen haben! Was wir an großen Männern lieben und verehren, iſt und bleibt ewig lebendig." „Baruch Spinoza wird in dem Andenken und den Werken aller echten Weiſen fortleben: dieſe ſind der wahre Tempel der Unſterblichkeit."[2]

Dieſe Schrift hat K. H. Heydenreich ins Deutſche überſetzt und ſeinem Werke „Natur und Gott nach Spinoza" als Einleitung vorausgeſchickt.[3]

[1] A Hambourg chez Henry Kunrath (1735). — [2] La vie de Spinosa. pg. 44. — [3] Leipzig 1789.

### 2. Nicéron.

Einen kurzen Lebensabriß mit Hinzufügung eines Katalogs der Werke und der biographischen Quellen gab der Barnabit Nicéron in seinen «Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages». Lucas' Darstellung der Lebensgeschichte Spinozas nennt er «un vrai panégyrique de ce fameux athée.»[1] Im Uebrigen enthält die Schrift kaum eine neue bemerkenswerthe Thatsache.

### 3. Boulainvilliers.

Ein Jahr später erschien eine aus Colerus und Lucas unkritisch compilirte Lebensbeschreibung Spinozas, die einer Sammlung von Widerlegungen seiner Lehre als Einleitung vorausging: «Réfutation des erreurs de Bénoît de Spinosa par M. de Fénelon archevêque de Cambray, par le P. Lami Bénédictin et par M. le comte de Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa, écrite par M. Jean Colerus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis».[2]

Einige vermuthen, daß der anonyme Herausgeber ein gewisser Langlet du Fresnoy gewesen sei. Der eigentliche Autor des handschriftlich hinterlassenen Werks, welcher die Lebensbeschreibung compilirt, die Widerlegungen gesammelt, selbst einen Beitrag dazu geliefert und diesen mit einem Vorwort begleitet hat, war der als Historiker, Polyhistor und Freigeist bekannte, im Jahre 1722 verstorbene Graf Charles de Boulainvilliers, derselbe, den uns Voltaire in seinem „Mittagsmahl des Grafen von Boulainvilliers" (1767) vorgeführt hat. Der Benedictiner François Lami hatte im Jahre 1696 eine Widerlegung der Lehre Spinozas veröffentlicht, woraus hier ein Auszug mitgetheilt wird. Dann folgt ebenfalls nur ein Auszug aus einem Briefe Fénelons und als Anhang «Certamen philosophicum», eine Schrift, welche Isaak Orobio, ein jüdischer Arzt in Amsterdam, „zur Vertheidigung der göttlichen und natürlichen Wahrheit" gegen Spinozas Atheismus gerichtet hat (1684).

Dieser Sammlung ernstlich gemeinter Widerlegungen geht Boulainvilliers' Darstellung der Lehre Spinozas voraus, die mehr als den dritten Theil des ganzen Werkes einnimmt. Nachdem er gegen den

[1] T. XIII. (Paris 1730.) pg. 30—52. — [2] Bruxelles chez François Foppens. (1731.)

theologisch-politischen Tractat geschrieben und eine Reihe antispinozistischer Schriften gelesen, habe er (durch das Studium der hebräischen Grammatik aufmerksam gemacht) erst im Jahre 1704 das System selbst aus den nachgelassenen Werken näher kennen gelernt und unter dem Eindruck dieser so klaren und folgerichtigen Demonstrationen die ihm bekannten Widerlegungen ungenügend gefunden. Die Gegner hätten die Lehre, welche sie bekämpfen wollten, entweder nicht widerlegt oder nicht verstanden, das letztere gelte namentlich auch von Bayle. Offenbar sei durch die mathematische Darstellungsart das Verständniß erschwert worden. Daher habe er sich entschlossen, das System Spinozas ohne diese Einkleidung so leicht und faßlich als möglich wiederzugeben, nur bestrebt, die Kraft der Beweisführung nicht zu schwächen. Um Spinozas Lehre erfolgreich zu bekämpfen, müsse man wissen, was man zu bekämpfen habe. Dies wolle Boulainvilliers zeigen, den Triumph der Widerlegung selbst gönne er andern. Man sieht, daß dem Grafen mehr an der Verdeutlichung und Verbreitung als an der Bekämpfung der Lehre gelegen war, und daß dieser Absicht die Widerlegung zur Maske und die Biographie Spinozas zur Folie dienen sollte.

### 4. Joh. van Vloten.

Auf Grund jüngster Forschungen, insbesondere der Auffindung Spinoza'scher Schriften, hat sich Joh. van Vloten das rühmliche Verdienst erworben, unsere Kenntniß vom Leben des Philosophen vervollständigt und in manchen Punkten — es giebt hier keinen, der uns unwichtig erscheint, so weit er wirklich das Leben und die Schicksale Spinozas betrifft — theils berichtigt, theils genauer bestimmt zu haben. Seine Schriften sind: «Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, supplementum» (der biographische Theil ist in den «collectanea» enthalten); «Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd», dasselbe Werk in zweiter vermehrter Auflage: «Benedictus de Spinoza naar leven en werken».[1]

Die fleißige und liebevolle Erforschung der Lebensverhältnisse und der litterarischen Wirksamkeit des Philosophen ist in diesen Schriften dankbar anzuerkennen, aber es heißt sich im apologetischen Eifer übernehmen, wenn der Verfasser die Lehre Spinozas als das absolute

[1] Die beiden ersten Schriften sind in Amsterdam bei Fr. Müller 1862 erschienen, die letzte in Schiedam 1871.

Syſtem bejaht wiſſen will und die Würdigung derſelben als einer nothwendigen und hochwichtigen Entwicklungsſtufe auf dem Wege der Ideen von Descartes zu Leibniz für eine Verkennung ihrer Größe und eine Zwangsmaßregel deutſcher Syſtemſucht anſieht, welche alles in Reih und Glied ſtellen müſſe. Ueber dieſen Punkt, den er in meiner Auffaſſung bemängelt, rechte er nicht mit „der unglücklichen deutſchen Syſtemſucht", ſondern mit dem Gange der Dinge ſelbſt.[1]

### 5. K. O. Meinsma.

Die Ergebniſſe der biographiſchen Forſchung des J. van Vloten durch weitere und genauere archivaliſche Unterſuchungen nachzuprüfen, theils zu ergänzen und zu berichtigen, theils zu widerlegen, hat ſich in jüngſter Zeit ein holländiſcher Gelehrter, K. O. Meinsma in Amſterdam, zur Aufgabe gemacht und zwei Jahre auf dieſe Arbeit verwendet, woraus eine neue Spinoza-Biographie von corpulentem Umfange hervorgegangen iſt: „Spinoza und ſein Kreis".[2] Noch vor dem Erſcheinen des Buchs hatte der Verfaſſer in dem „Archiv für Geſchichte der Philoſophie" daſſelbe angekündigt.[3]

In der kritiſchen Beurtheilung der biographiſchen Quellen handelt es ſich hauptſächlich um die Vergleichung zwiſchen Colerus und Lucas und beider mit der Vorrede zu den Opera postuma, als welche die nächſten und glaubwürdigſten Nachrichten über das Leben Spinozas aus unmittelbarſter Kennerſchaft enthalte. M. ſucht nachzuweiſen, daß die Biographie, welche entweder Lucas (Vroeſen) oder Saint-Glain ver-

[1] B. de Spinoza naar leven en werken. pg. 225. — [2] Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische Studien over Hollandsche Vrijgeesten door K. O. Meinsma 's-Gravenhage. Martinus Nijhoff. 1896. Inleiding. I—XXIV. Text 1—457. Bijlagen 1—16. Unter dieſen «Bijlagen» enthalten V und VI die Nachrichten über Spinoza, welche Gottlieb Stolle, ein Deutſcher, auf ſeiner holländiſchen Reiſe in einem Wirthshauſe zu Amſterdam gehört und aufgezeichnet, die Bibliothek in Breslau aufbewahrt und G. E. Guhrauer im VII. Bande der Allgemeinen Zeitſchrift für Geſchichte (Berlin 1847) veröffentlicht hat. Der Reiſende hat ſich im Gaſthaus „Zum Bremer Hauptmann" von einem ungenannten „alten Mann", der den Spinoza gekannt haben will, die ungeheuerlichſten Lügen aufbinden laſſen: Spinoza habe zeitweiſe den eleganten Stutzer mit dem Degen an der Seite geſpielt und dem Dienſte des Bacchus wie der Venus ſo arg gefröhnt, „daß er ſich endlich die Schwindſucht an den Hals gezogen und daran geſtorben ſei" u. ſ. f. Und ſolches Zeug wird heute unter dem Titel «Spinoza en sijn kring» als „Beilage" ſervirt. — [3] Archiv u. ſ. f. Bd. IX. Neue Folge. II. Bd. S. 208—224. Dieſe Anzeige verdeutſcht die Einleitung des genannten Werks.

faßt haben, zwischen 1685 und 1688 (jedenfalls vor 1688) geschrieben, also gegen zwanzig Jahre älter sei als die des Colerus und gegen dreißig älter als ihre Veröffentlichung.

## Drittes Capitel.

## Spinozas Abstammung und Zeitalter.

### I. Die portugiesischen Juden in Amsterdam.

#### 1. Vorgeschichte in Spanien und Portugal.

Nirgends im Laufe des Mittelalters hatte das Judenthum einen so stolzen Zweig des gesunkenen und in der Welt zerstreuten Volkes, eine so hohe Blüthe der Cultur und des Wohlstandes, der Wissenschaft und des Kunstfleißes entwickelt, als in Spanien von der Mitte des elften bis gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Unter dem Einfluß der arabischen Aristoteliker waren auch die jüdischen Schriftgelehrten von jenen großen Fragen ergriffen worden, die das Verhältniß der speculativen Erkenntniß zur Religion und die Anwendung der Philosophie zur Erleuchtung des Glaubens und zur Erklärung der Schrift betrafen.

Es hatte sich hier eine Art jüdischer Scholastik ausgebildet, auf deren Höhe Moses Maimonides aus Cordova im zwölften Jahrhundert stand, sein Zeitgenosse war Ibn Esra, der Commentator der Schrift; ein Jahrhundert vor ihm lebte Ibn Gebirol (Avicebron), der Verfasser des im Mittelalter so berühmten «fons vitae». Das Unternehmen, den Glauben mit der Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, mußte, wie in der arabischen und christlichen Scholastik, so auch in der jüdischen eine Gegenrichtung hervorrufen, welche aus religiösem Interesse die Unabhängigkeit und Unerforschlichkeit des Glaubens vertheidigte, und als deren Führer am Ende dieses Zeitalters der jüdische Schriftgelehrte Chasdai Creskas aus Barcelona erscheint. Er war ein Zeuge und durch den Tod seines Sohnes zugleich ein Opfer der ersten schrecklichen und ausgedehnten Judenverfolgung, welche gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts (1391) in Spanien wüthete, verursacht durch die Geldübermacht und das

finanzielle Gewicht der Juden, entzündet durch den Haß des Volkes, den Fanatismus der Mönche und die Interessen des vielfach verschuldeten Adels.

Ein Theil der Verfolgten sah das einzige Mittel der Rettung in der äußeren Bekehrung zum Christenthum; es gab jetzt unbekehrte und bekehrte Juden, die Furcht hatte die letzteren zur Taufe getrieben, die Gewohnheit der väterlichen Sitten und die ererbte Glaubenszähigkeit hielt sie am Judenthum fest, dessen Gebräuche sie heimlich ausübten. Diese Neuchristen (novos christianos), wie man sie nannte, waren zum großen Theil Scheinchristen, aus altgläubigen Juden waren ungläubige Katholiken, aus verfolgten Israeliten verdächtige Ketzer geworden, welche innerhalb der Kirche gefährlicher erschienen, als ihre Stammesgenossen außerhalb derselben. Gegen diese Ketzer wurde das Gericht aufgerufen, dem die Wahrung der kirchlichen Glaubenseinheit und Glaubensreinheit anvertraut war, und welches schon in dem benachbarten Südfrankreich seine Dienste geleistet hatte: die Inquisition.

Seit der Vereinigung der beiden Reiche Castilien und Aragonien unter Isabella und Ferdinand dem Katholischen gingen die kirchenpolitischen und rein politischen Interessen Hand in Hand. „Ferdinands Religion", sagt ein englischer Schriftsteller, „war die Politik, Isabellas Politik war die Religion."[1] Mit der maurischen Herrlichkeit sollte auch der jüdischen in Spanien für immer ein Ende gemacht werden. Zu diesem Zwecke hatte sich die Monarchie mit der Inquisition, die weltliche Herrschsucht mit der kirchlichen und jede von beiden mit der Habsucht verbunden. Nach der Eroberung und dem Falle Granadas wurde das königliche Edict verkündet, welches die Juden aus Spanien vertrieb (31. März 1492).

Ein Theil wanderte nach Portugal in der Hoffnung, hier ein neues besseres Vaterland zu finden, und erlebte neue Verfolgungen in noch schlimmerem Grade. Kaum hatte der König Emanuel sich mit der Tochter des spanischen Königspaares vermählt, als er gegen die Juden die gleiche Politik einschlug und auf die grausamste Art ausführte. Er befahl die Vertreibung (1497), hinderte sie dann durch die gewaltsame Bekehrung und ließ, um Christen zu machen, den Juden ihre unmündigen Kinder entreißen. So entstanden auch in Portugal

[1] Milman: The history of the jews. Vol. III. 3. ed. (London 1863.) Book XXVI. pg. 302.

„Neuchristen", welche größtentheils im Herzen Juden blieben, der Kirche verdächtig, von den Altchristen verachtet und getrennt, von der Inquisition bedroht und ihr zuletzt preisgegeben, an der Auswanderung trotz den päpstlichen Fürsprachen gehindert. Als sie endlich gestattet wurde (1577), erschien bald darauf Philipp II. als Beherrscher Portugals (1580) und bannte durch das Verbot der Auswanderung (1583) die Juden von neuem unter die Gewalt der Inquisition. Ihr Leben in Portugal war von Anfang an in einer weit strengeren Absonderung von den übrigen Einwohnern des Landes gehalten als in Spanien, weshalb dort, wie auch Spinoza im dritten Capitel seines theologisch-politischen Tractats bemerkt, die jüdische Race reiner und unvermischter fortgepflanzt wurde.

### 2. Auswanderung nach Amsterdam. Die neue Gemeinde.

Nachdem die Niederländer das spanische Joch abgeworfen und in ihrem Gebiet ein Reich politischer und religiöser Freiheit gegründet hatten, gab es in Europa keinen Staat, der allen um ihres Glaubens oder ihrer Meinungen willen Verfolgten eine bessere Zufluchtsstätte bieten konnte, als Holland. Hier fanden die portugiesischen Juden nicht bloß ein Asyl, sondern eine neue Heimath. Die erste flüchtige Familie (Pereira) erschien in Amsterdam 1593 und gründete das erste Bethaus, bald folgten nach den Handelsstädten des Nordens neue Züge portugiesischer Auswanderer, Amsterdam hieß „das neue große Jerusalem", Hamburg „das kleine".

Binnen Kurzem gewährte man ihnen in den freien niederländischen Städten volle Duldung und alle gesetzlichen Rechte, nur nicht, was sie auch gar nicht begehrten, die Theilnahme an den Staatsämtern.

Die Oranier waren ihnen günstig, der Staat erkannte seinen Vortheil, die großen Reichthümer der Vertriebenen dienten dem niederländischen Handel und förderten seinen ersten Aufschwung. Die portugiesischen Juden haben durch ihre Geldmittel dazu beigetragen, daß eine Reihe portugiesischer Eroberungen in Ostindien an die Niederländer verloren gingen. Wenige Jahrzehnte nach der ersten Ansiedlung bedurfte man in Amsterdam einer neuen Synagoge, die portugiesische Judengemeinde zählte schon 400 Familien und 300 Häuser; im Jahr 1671 hatte sich die Zahl der Familien verzehnfacht, es wurde eine dritte Synagoge gebaut, die sogenannte neue portugiesische (Talmud Tora), die man den 3. August 1675 einweihte und in Gesängen und Reden,

wie ein jüdischer Geschichtschreiber unserer Zeit berichtet, mehr gefeiert hat, als selbst den Tempel in Jerusalem.[1]

### 3. Die Rabbiner und die Schule.

Die inneren religiösen Zustände der Amsterdamer Gemeinde waren vielfach verworren und getrübt; man darf sich nicht vorstellen, daß das schriftgläubige und schriftgelehrte Judenthum nach alter Art darin ohne weiteres einheimisch war und herrschte. Diese portugiesischen Juden waren den Verfolgungen der Inquisition und dem Scheinchristenthum, welches ihnen aufgezwungen worden, entronnen, aber sie hatten doch ein Jahrhundert darin gelebt, die kirchlichen Gebräuche mitgemacht, katholische Sitten angenommen, die jüdischen Ceremonien heimlich ausgeübt, ohne unterrichtete Kenntniß der jüdischen Religion, und zeigten so eine Mischung von Halbjuden- und Halbchristenthum.

Diesen Zuständen sollte gesteuert werden. Man errichtete deshalb eine jüdische Lehranstalt in sieben Classen, die sich von den Anfängen der hebräischen Sprache bis zur jüdischen Theologie und zum Studium des Talmud erstreckte. In den obersten Lehrsälen unterrichteten die ersten Rabbiner, deren Collegium mit dem gewählten Vorstande die portugiesische Gemeinde in Amsterdam leitete. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, in welchem Zeitpunkte die Amsterdamer Synagoge ihr höchstes Ansehen genoß, standen an ihrer Spitze die Rabbiner Saul Levi Morteira aus Venedig, der als ein sehr gelehrter Talmudist galt, seit 1616 Rabbiner, Manasse Ben-Israel aus La Rochelle (geb. 1604) und Isaak Aboab, beide als Prediger gefeiert. Wir werden ihnen im Leben Spinozas wieder begegnen. Als der Bannfluch über diesen abtrünnigen Jünger ausgesprochen wurde, war Morteira ein Mann von sechzig Jahren und Aboab zehn Jahre jünger; Manasse Ben-Israel war damals nicht in Amsterdam, sondern in London, um bei Cromwell die Zulassung der Juden in England zu betreiben.

Die Wiederherstellung des biblischen Judenthums, die strenge Wahrung der mosaischen Gesetze und der Vorschriften des Talmud mußte in der Absicht und Pflicht der Rabbiner liegen, wie in dem Bedürfniß dieser neuen, ihrem väterlichen Glauben mit voller Freiheit zurückgegebenen Gemeinde. Man kann sich darum nicht wundern, daß

[1] H. Graetz: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. X. (Leipzig 1868.) Cap. VII. S. 257.

hier in Amsterdam ein neuer Glaubenseifer für die Religion der Väter erwachte, die man in Portugal ängstlich hatte verbergen müssen, und für welche die heimlichen Glaubensgenossen auf der pyrenäischen Halbinsel, die sie nicht sorgfältig genug verhehlten, in Schaaren den Feuertod litten. Es gab in dieser Gemeinde manche, die in Portugal dem Scheine nach Mönche und Nonnen gewesen; es gab in Spanien Bischöfe, deren Eltern und Geschwister Juden in Amsterdam waren. Wenn dort der Inquisition Opfer über Opfer fielen, so wurde hier mit jeder Nachricht davon der Glaubenseifer stärker entzündet und mit ihm der Haß gegen jeden, der das Gesetz anzutasten wagte. Man wollte eine Religion nicht verachtet sehen, welche Märtyrer machte. Und so entstand in den Amsterdamer Juden ein Fanatismus und aus ihren Rabbinern ein Glaubensgericht, welches zwar glücklicherweise weit ohnmächtiger als die Inquisition, aber kaum weniger verfolgungssüchtig war. Man kann voraussehen, welches Schicksal ein Sohn dieses Volks und ein Schüler dieser Rabbiner erfahren mußte, der die Religion der Väter verwarf und Märtyrer nicht für Beweise der Wahrheit ansah.

### 4. Uriel da Costa.

Einer der frühsten Conflicte, welcher in der Mitte der Amsterdamer Judengemeinde entstand und in der Nachwelt unvergessen geblieben ist, erleuchtet grell genug den Fanatismus dieser Leute. Gabriel da Costa, der Sohn eines Neuchristen aus Porto, selbst aufrichtig katholisch gesinnt und schon mit der kirchlichen Würde eines Kanonikus bekleidet, wollte sich aus eigener Bibelforschung von der höheren Wahrheit der alttestamentlichen Religion überzeugt haben, floh nach Amsterdam und trat offen zum Judenthum über. Nach der Beschneidung nannte er sich Uriel da Costa. Bald gerieth er in neue Zweifel, er fand das rabbinische Judenthum in Widerstreit mit dem biblischen und zuletzt dieses selbst in Widerstreit mit der natürlichen Offenbarung Gottes, so daß am Ende ein deistischer, den positiven Religionen entfremdeter Standpunkt übrig blieb.

Uriel da Costa hatte sich offen gegen die rabbinischen Traditionen ausgesprochen und auf den schriftlichen Angriff eines jüdischen Arztes (Samuel da Silva) eine Gegenschrift veröffentlicht, worin er die Lehre von der Unsterblichkeit verwarf. Nun genügte es den jüdischen Glaubensautoritäten nicht, daß sie den Mann bereits ex-

Digitized by Google

communicirt und damit von aller Gemeinschaft ausgeschlossen hatten; sie verklagten ihn jetzt bei der Obrigkeit von Amsterdam und bewirkten, daß er mit Gefängniß bestraft und seine Schrift verbrannt wurde. Seine eigenen Verwandten schürten die Verfolgung. Eine Reihe von Jahren hatte er die völlige Isolirung, welche der Bann der Synagoge über ihn gebracht, ertragen, dann vermochte er es nicht länger und unterwarf sich der Buße.

Neue Gesetzesübertretungen hatten neue Verfolgungen und ein noch schwereres Anathem zur Folge. Und als der Unglückliche wiederum die Lösung des Bannes nachsuchte, wurde ihm eine schreckliche Buße auferlegt: er mußte sich nach dem demüthigsten Widerruf vor der versammelten Gemeinde entkleiden, geißeln lassen und dann auf die Schwelle der Synagoge niederwerfen, damit die Gläubigen über ihn hinwegschritten. In der Verzweiflung über sein zertrümmertes Lebensglück und die Mißhandlungen, welche er erduldet hatte, gab er sich selbst den Tod (1640) und hinterließ die Geschichte seiner Schicksale als ein trauriges «Exemplar vitae humanae», zugleich ein unauslöschliches Zeugniß, daß die Juden ihre Glaubenstyrannei keineswegs verlernt und von der spanischen Inquisition nicht bloß viel gelitten, sondern auch viel profitirt hatten. Als Uriel da Costa starb, war er ein Mann von fünfzig und Spinoza ein Knabe von acht Jahren. Es ist zu verwundern, daß in den republikanischen Niederlanden und in einer Stadt wie Amsterdam, den Juden eine solche Ausübung ihrer Glaubensgerichte erlaubt war.

Wir haben diese Vorgänge etwas umständlicher berührt, weil man darin ein Vorspiel der Conflicte gesehen hat, welche Spinoza ein halbes Menschenalter später erlebte. Die Leute, mit welchen er zu thun bekam, sind aus den Schicksalen des Uriel da Costa erkennbar. Aber Spinoza unterlag nicht, er war an Geist und Charakter ohne jede Vergleichung mächtiger als sein Vorläufer und darum über das Schicksal erhaben, welches die Rabbiner ihm zudachten. Aus einem halben Juden und einem halben Christen wird kein ganzer Mann, sondern ein gebrochener, wie Uriel da Costa.[1]

[1] Ueber Uriel da Costa und Isaak Orobio de Castro zu vgl. M. Kayserling: Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. Th. II. Buch II. Cap. VII. S. 285—290. H. Graetz: Gesch. d. Juden. Bd. X. Cap. V. S. 132—140.

### 5. Iſaak Orobio de Caſtro.

Ein anderes Beiſpiel eines portugieſiſchen Scheinchriſten, der ſich in Amſterdam zum Judenthum bekannte, iſt Balthaſar Orobio de Caſtro aus Bragança, welcher als Sohn eines Neuchriſten früh nach Spanien kam, Profeſſor der Medicin in Sevilla wurde und, von ſeinem Diener des Judaismus angeklagt, in die Hände der Inquiſition gerieth, welche ihn einkerkern, foltern und endlich des Landes verweiſen ließ. Nachdem er eine Zeit lang in Toulouſe gelehrt hatte, kam er nach Amſterdam (ungefähr ein Jahrzehnt nach der Ausſtoßung Spinozas) und nannte ſich nach der Beſchneidung Iſaak Orobio de Caſtro. Er ſollte die Einwürfe, welche Lambert Velthuyſen gegen den theologiſch-politiſchen Tractat gerichtet hatte, hervorgerufen, dem Spinoza zugeſendet und deſſen Erwiederung empfangen haben (1671). Wir werden auf dieſe falſche Meinung zurückkommen. Ein Jahrzehnt nach dem Tode Spinozas ſtarb Orobio, nachdem er wenige Jahre vorher eine Schrift zum Schutz der göttlichen und natürlichen Wahrheit in lateiniſcher Sprache veröffentlicht hatte (1684), worin er den Bredenburg und Spinoza bekämpfte.

Wenn ein neuerer jüdiſcher Geſchichtſchreiber dieſen Bredenburg für einen „Schildträger Spinozas" hält, ſo iſt zu bemerken, daß er ein Gegner deſſelben war und nach der Meinung Bayle's ſogar ein gewichtiger: er wollte in ſeiner «Enervatio tractatus theologici-politici» (1675) den Satz von der Einheit Gottes und der Natur nach mathematiſcher Methode widerlegt haben. Allerdings iſt ihm der Vorwurf gemacht worden, daß er durch ſeine Gründe den Naturalismus mehr bewieſen als entkräftet habe; und Iſaak Orobio in ſeiner oben erwähnten Schrift war dieſer Anſicht, er bezeichnete auf dem Titelblatt Bredenburg als einen Widerſacher der Religion, welcher „in den Abgrund des Spinoza'ſchen Atheismus geſtürzt ſei.[1]

### 6. Die Kabbaliſten.

Uebrigens waren die Rabbiner in Amſterdam ſelbſt keineswegs ſo alt- und ſtrenggläubig, als ſie ſein wollten. Es hatte ſich in jener Zeit eine myſtiſche Bewegung auch der jüdiſchen Gemüther bemächtigt, die ſich nach dem langen Druck der Verfolgung und dem Aufſchwunge einer beſſeren Zeit ſchwärmeriſchen Hoffnungen hingaben. Man trug

[1] Kayſerling. Th. II. Buch II. Cap. VII. S. 303—305; Graetz. Bd. X. Cap. VI. S. 202—204. Vgl. Meinsma: Spinoza en zijn kring. II 45—54. Vgl. Bijlagen I und II. (Brief des Phil. Limborch, den Uriel da Coſta betreffend.)

sich in der jüdischen Welt mit messianischen Erwartungen und glaubte den Tag der Verheißung nahe gekommen; es traten Personen auf, die in ihrer Erscheinung die Erfüllung verkündeten und Anhang fanden. Mit der Hoffnung auf das messianische Reich war seit den Pharisäern der Glaube an die Auferstehung, die Unsterblichkeit der Seele und eine leibliche Wiedergeburt verbunden, welcher in der mosaischen und alttestamentlichen Lehre keinen Grund hatte. Es ist bemerkenswerth, daß Uriel da Costa, weil er die Unsterblichkeit verneinte, als ein Gotteslästerer galt; wir werden finden, daß man auch den Spinoza, um seinen Glauben zu prüfen, mit der Unsterblichkeitsfrage versucht hat.

Nun gab es im Judenthum eine neuplatonische Mystik, welche sich für die Offenbarung der tiefsten Geheimnisse ausgab und in den sogenannten kabbalistischen Schriften bestand, welche die Emanation der Welt aus Gott und die Rückkehr der Seelen lehrten, womit sich bei der phantastischen Art dieser Vorstellungen der Glaube an messianische Verkörperungen und die Erwartung der großen Katastrophe, welche die Verheißung erfüllen sollte, verbinden ließ. Von alle dem stand nichts in der Schrift, sondern mußte durch das Spiel kabbalistischer Auslegungen in sie hineingedeutet werden.

Solche kabbalistische Schriften waren lange im Geheimen verbreitet, bevor die wichtigste derselben, das Buch des Glanzes (Sohar), um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an das Licht der Welt trat. Der kabbalistische Glaube, der schon in der abendländischen Litteratur der Renaissance seine Rolle gespielt[1], wurde jetzt durch die Zeitströmung in der jüdischen Welt begünstigt und in seinen praktischen Hoffnungen populär, er fand Anhänger, welche sich des Gegensatzes zwischen dem biblisch-talmudistischen und kabbalistischen Judenthum nicht bewußt waren; er fand Schwärmer, welche ihn durch neue Schriften fortpflanzten.

Unter diesen ist vor allen ein spanischer Neuchrist zu nennen, welcher nach der Eroberung von Cadix durch Essex (1596) auf einem englischen Schiffe nach Amsterdam gekommen war und in die portugiesische Judengemeinde eintrat: Alonso (nach der Beschneidung Abraham) de Herrera, dessen kabbalistische, spanisch geschriebene Schriften „Das Gotteshaus und die Himmelspforte", kein geringerer als der Rabbiner Isaak Aboab in Amsterdam ins Hebräische übersetzte, sie erschienen kurz bevor die Synagoge durch diesen Mann

[1] S. Bd. I dieses Werks. Einleitung. Cap. IX. S. 88—89.

den Bannfluch über Spinoza verhängte. Nichts kennzeichnet greller den unkritischen Charakter, in welchem die jüdischen Glaubensautoritäten in Amsterdam selbst befangen waren, als diese kabbalistischen Neigungen. Es ist kein Zweifel, daß Spinoza die kabbalistischen Schriften, namentlich die des Herrera kannte, und wir werden der vielbesprochenen Frage zu begegnen haben, ob er Impulse von ihnen empfing.

## II. Die niederländischen Zustände.

Spinozas Zeitalter ist das größte der Niederlande. Er war sechszehn Jahre, als diese nach achtzigjährigem Kampf ihre Unabhängigkeit durch den westphälischen Frieden gesichert und von Europa anerkannt sahen, durch ihre Flotte und den Besitz des Welthandels selbst in der Stellung eines mächtigen und einflußreichen Staates. Ein Menschenalter später, in dem Jahre nach dem Tode des Philosophen, wurde der Krieg mit Frankreich, der ihre Selbständigkeit zu vernichten gedroht, durch den Frieden von Nimwegen glücklich bestanden (1678).

Nachdem sie die spanische Herrschaft für immer losgeworden, hatten die vereinigten Niederlande zwei Gegner zu fürchten: das seemächtige England und das eroberungssüchtige Frankreich. Immer auf das Neue mußten sie Kriege führen, um den Frieden, welcher dem Lande so nöthig war, wiederzugewinnen. In Folge der Navigationsacte, durch welche Cromwell den Welthandel mit der englischen Schifffahrt verknüpfte, entstand ihr erster Seekrieg mit England (1652—1654), der nicht ohne Nachtheile für sie endete; die fortdauernde Handelseifersucht führte unter der Restauration den zweiten herbei (1665—1667), welcher den Niederländern trotz den Großthaten ihres Ruyter keine entschiedenen Erfolge eintrug. Zwischen diese Kämpfe mit England fiel der Seekrieg mit Portugal (1657—1661) um den Besitz Brasiliens, welcher den vereinigten Staaten wieder verloren ging.

Aber die größte aller Gefahren nahte von Frankreich. Noch war der zweite Krieg mit England nicht zu Ende geführt, als Ludwig XIV. seine Eroberungspolitik begann und einen Theil der spanischen Niederlande wegnahm (1667). Damit war das alte antispanische Bündniß zwischen Frankreich und Holland vernichtet und die Generalstaaten genöthigt, in ihrer Politik die antifranzösische Richtung einzuschlagen. Durch ihre Coalition mit England und Schweden (die sogenannte Tripelalliance) hinderten sie zwar den Fortgang des Krieges und bewirkten den Frieden von Aachen (1668), aber Ludwig XIV. behielt die

in ihrem Nachbarlande eroberten Städte und sann auf Rache an den alten Bundesgenossen, die seine Pläne gekreuzt hatten.

Es gelang ihm, jenes Gegenbündniß der drei Mächte zu lösen, England auf seine Seite zu bringen und zur Unterstützung seiner Pläne gegen Holland zu bewegen. Nach der plötzlichen Wegnahme Lothringens (Sept. 1670) erklärte er im Frühjahr 1672 den vereinigten Niederlanden den Krieg, welche fast wehrlos dem Einbruch der französischen Heere preisgegeben waren und ohne Rettung verloren schienen. Schon den 20. Juni 1672 fiel Utrecht unter die Gewalt der französischen Waffen, an deren Spitze der große Condé stand. Wir werden im Leben Spinozas berichtet finden, daß der Philosoph einer Einladung des französischen Feldherrn nach Utrecht gefolgt sei und sich dadurch dem Hasse des Volks im Haag ausgesetzt habe. Ueber diese Zusammenkunft selbst ist viel gefabelt worden; auch die erfundenen Gerüchte über seine Reise nach Frankreich knüpfen sich an diese Thatsache. Aus der geschichtlichen Folge der Begebenheiten, welche wir in der Kürze dargelegt haben, erklären sich die Umstände, unter denen Spinoza in den Niederlanden selbst mit einem Prinzen des französischen Hauses in Berührung kommen sollte.

Die Schilderung der äußeren Verhältnisse führt uns auf die inneren Zustände des Landes, worin Spinoza lebte, und an welchen er bei aller Verborgenheit durch seine Schicksale wie durch seine Gesinnungen einen bemerkenswerthen Antheil nahm. Wir erinnern uns aus der Geschichte Descartes', welche Parteiungen den jungen um seine Existenz ringenden Föderativstaat bewegten und seine Einigkeit in Gefahr brachten. Der oranischen Partei stand die republikanisch gesinnte gegenüber, stets auf der Hut vor monarchischen Uebergriffen, immer besorgt für die innere Freiheit des Gesammtstaats und die innerhalb der Föderation gewährte Selbständigkeit der einzelnen Provinzen.

Mit den politischen Parteien gingen die religiösen und kirchlichen Hand in Hand, die Gomaristen und Arminianer, die Orthodoxen und die freier Denkenden, die Voëtianer und ihre Gegner: jene bestrebt, die Macht und Herrschaft der rechtgläubigen Nationalkirche zu fördern; diese bestrebt, die Glaubensfreiheit und kirchliche Selbstbestimmung der Gemeinden aufrechtzuhalten. Dieselben Interessen verbanden die Orthodoxen mit der oranischen Partei, die Liberalen mit der republikanischen; dort überwogen die centralistischen, hier die

föderaliſtiſchen Beſtrebungen, welche in den Augen der Gegner als gefährliche Sondergelüſte erſchienen. In der Jugendzeit Descartes' ſtand an der Spitze der oraniſchen Partei der Statthalter Moritz von Naſſau, an der Spitze der republikaniſchen Oldenbarneveldt, der Großpenſionär von Holland; die oraniſche ſiegte auf dem politiſchen und kirchlichen Felde, das Haupt der Republikaner fiel auf dem Schaffot, und gleichzeitig wurden durch die Synode von Dordrecht die Arminianer von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen.[1] Sie ſind ſpäter im Lande wieder geduldet worden und haben unter dem Namen der „Collegianten" einzelne freie Gemeinden, namentlich in Amſterdam und Rijnsburg gebildet. Dieſe Collegianten ſind im Leben Spinozas von Bedeutung.

Ohne Zweifel waren Geltung und Einfluß der Oranier in den Verhältniſſen der befreiten Niederlande tief begründet. Nach dem Tode Wilhelms I. (1584) vereinigten ſeine Söhne Moritz (1584—1625) und Friedrich Heinrich (1625—1647) in ihrer Perſon die Statthalterſchaft der meiſten Provinzen mit dem Oberbefehl über die geſammte Land- und Seemacht, der Würde des Generalcapitäns und Admirals. Der Staat war auf den Krieg gegründet und bedurfte einer wohlorganiſirten Wehrkraft, der militäriſchen Einheit und Führung: darauf beruhte das Gewicht und die Popularität der oraniſchen Partei, welche deshalb die kriegeriſch geſinnte Politik vertrat und feſthielt, während die Gegenpartei ebenfalls aus patriotiſchen Intereſſen ſo viel als möglich den Frieden anſtrebte.

So lange der Kampf mit Spanien dauerte, ſtärkte ſich immer von neuem das Anſehen der oraniſch Geſinnten, und die Sonderbeſtrebungen in Staat und Kirche erſchienen als gemeinſchädliche, ſelbſt hochverrätheriſche Verſuche. Die Sache änderte ſich mit dem weſtphäliſchen Frieden. Jetzt ſchien die Zeit der friedlichen Entwicklung, der Erleichterung der Militärlaſten, der Reduction der Armee gekommen. Wilhelm II., der Sohn Friedrich Heinrichs, Statthalter und Generalcapitän (1647—1650), wollte die Erhaltung der ungeſchwächten Wehrkraft und die Fortſetzung des Krieges im Bunde mit Frankreich; darüber entſtand zwiſchen ihm und den Generalſtaaten ein Conflict, welchen er gewaltſam nach dem Beiſpiel ſeines Oheims löſen wollte; er ſtarb und hinterließ einen noch ungeborenen Erben, den nachmaligen Wilhelm III.

[1] Vgl. dieſes Werk: Bd. I. Buch I. Cap. II. S. 163—164.

Die Gegenpartei siegte, die erledigte Statthalterschaft wurde nicht wieder besetzt und die Provinz Holland erließ das sogenannte „immerwährnde Edict" (1667), nach welchem die Würden des Statthalters und des Generalcapitäns nie mehr in derselben Person vereinigt sein sollten. Der leitende Staatsmann dieser republikanischen Zeit, in welcher die Niederlande ihre Seekriege mit England und Portugal zu führen hatten, war Johann de Witt aus Dordrecht, seit 1653 Großpensionär von Holland. Patriot und Republikaner ohne Makel, hatte dieser hochgebildete Mann mit der kundigsten und geschicktesten Hand in der schwierigsten Zeit fast zwanzig Jahre das Steuer der Generalstaaten glücklich geführt, als der Krieg mit Frankreich ausbrach und die Niederlande fast unbewehrt traf, die Festungen in Verfall, die Landmacht im Zustande der größten Schwäche. Die oranische Partei war durch den Gang der Dinge gerächt, die republikanische hatte ihre Sache verloren; Johann de Witt, der alles versuchen wollte, um den Frieden zu erhalten, erschien als Landesverräther; sein älterer Bruder Cornelius, Bürgermeister von Dordrecht, wurde fälschlich beschuldigt, den Meuchelmord Wilhelms III. geplant zu haben, er wurde im Haag eingekerkert, gefoltert, und nach der überstandenen Qual wurden beide Brüder einem rasenden Pöbel preisgegeben, der sie auf kannibalische Art ermordet und die Leichen zerfleischt hat. (29. Juni 1672.)

Johann de Witt befolgte auch in kirchlichen Dingen die Grundsätze der republikanischen Politik, er trat der Herrschsucht der Orthodoxen entgegen und duldete keine Einmischung der Religion in die Angelegenheiten des Staats; er war ein Freund und Gönner Spinozas, womit nicht gesagt sein soll, daß er seine philosophischen Ansichten theilte. Beide Männer stimmten darin überein, daß der Religion keine Art politischer Herrschaft zukomme. Spinoza war mit voller Ueberzeugung ein Anhänger des Staats, der dem Glauben und der Religion diejenige Freiheit gewährt, welche sie braucht, und diejenige Herrschaft nimmt, welche sie zu ihrer eigenen Verunstaltung sich anmaßt: darum war er von Grund aus der jüdischen Theokratie abgeneigt, ein Freund der stillen Gemeinden, wie die Collegianten und Mennoniten waren, und in seiner politischen Gesinnung von ganzem Herzen ein Niederländer aus der Zeit des Johann de Witt.

# Viertes Capitel.

## Spinozas Leben und Charakter.

### I. Die Periode der Lehrjahre.

#### 1. Haus und Familie.

In einem an der Houtgracht in Amsterdam, ganz in der Nähe der alten portugiesischen Synagoge gelegenen, hübschen Kaufmannshause, dessen damalige Gestalt heute nach mehrfachen baulichen Veränderungen nicht mehr kenntlich ist, soll Baruch Spinoza[1] den

[1] Die portugiesische Form des Namens heißt de Espinosa (d'Espinosa, Despinosa), die lateinische und französische ist oder sollte de Spinosa sein, die niederländische ist de Spinoza. So hat sich der Philosoph selbst in dem handschriftlichen Entwurf des Briefes an Isaak Orobio unterzeichnet (Vloten, Supplementum). Bayle hat in seinem Wörterbuch diese niederländische Schreibung angenommen, sie ist auch im Lateinischen und Deutschen die geläufige geworden und hat die falsche Aussprache des Namens veranlaßt. Wir sprechen den vorletzten Buchstaben nicht nach niederländischer Art (als ein weiches s), sondern nach unserer. Das de vor dem Namen hat nicht die Bedeutung des Adels, sondern nur einfacher Familienherkunft.

Nach den jüngsten Ergebnissen, welche Meinsma durch seine Nachforschungen in den Amsterdamer „Puyboecken" gewonnen hat, sind wir über die Herkunft und Familie des Philosophen etwas genauer unterrichtet. Der Vater Michael d'Espinoza ist noch in Portugal zu Figueiro bei Coimbra geboren (1600) und wohl in früher Jugend mit seinen Eltern nach Amsterdam gekommen, wo er sich dem Handel gewidmet und dreimal verheirathet hat. Aus der ersten Ehe (geschlossen 1620) stammt Rebecka, aus der zweiten (geschlossen 1628) stammen Mirjam und Baruch, die dritte (geschlossen 1641) ist wohl kinderlos geblieben. Baruch war sechs Jahre alt, als er seine Mutter verlor, deren Familiennome Anna Debora d'Espinoza war; seine Stiefmutter hieß Esther d'Espinoza. Es gab verschiedene Zweige des Namens Espinoza, der damals in der Judengemeinde von Amsterdam verbreitet war. Unser Spinoza hatte auch einen Bruder Isaak, von dem aber alle näheren Spuren fehlen, ausgenommen ein Grabstein, der ihn als den Sohn des Michael d'Espinoza und seinen Todestag als den 26. Sept. 1649 bezeichnet. Stammt er aus der ersten oder aus der dritten Ehe? Da von einem mehr als zwanzigjährigen Bruder Spinozas wohl etwas verlautet haben würde, so ist anzunehmen, daß er in frühem Knabenalter gestorben ist.

Die Eltern Spinozas haben zuerst in „Vlooyenburgh", einer Art Ghetto, gewohnt und erst nach vermehrtem Wohlstande das Haus an der Houtgracht «'T. opregte Tapeythuys» bezogen, welches im Jahre 1743 umgebaut wurde. Wahrscheinlich ist also in diesem Hause Baruch Spinoza nicht geboren worden.

24. November 1632 geboren sein. Er hatte zwei ältere Schwestern, Rebecka und Mirjam, von denen die erstere unverheirathet blieb und wahrscheinlich vor dem Bruder starb, die zweite ihren Stamm- und Glaubensgenossen Samuel de Casseres zum Manne nahm und einen Sohn (Daniel) hinterließ, welcher nachmals mit unter den Erben des Philosophen auftrat. Die Eltern waren ehrbare und wohlhabende Handelsleute, die den einzigen Sohn, dessen außerordentliche Fähigkeiten sich früh bemerkbar machten sorgfältig unterrichten ließen und dem jüdischen Gelehrtenberuf widmeten. Daß sie, wie Lucas berichtet, zu arm waren, um aus ihrem Sohn einen Kaufmann zu machen, ist so wenig glaubhaft, als daß dieser, wie Seb. Kortholt wissen will, zum größten Verdrusse des Vaters die gelehrte Laufbahn ergriffen habe.

Es scheint, daß Michael Spinoza, der Vater, ein verständiger, vorurtheilsfreier und aller Scheinfrömmigkeit abgeneigter Mann war, welcher den Sohn früh vor den Heuchlern in der Religion warnte. Wenigstens erzählt Lucas und nach ihm Boulainvilliers ein Geschichtchen, welches den Eindruck einer Thatsache macht und die Sinnesart des Vaters wie des Sohnes charakterisirt. Eine alte, sehr glaubenseifrige, aber zugleich unredliche und gewinnsüchtige Jüdin war jenem eine Summe Geldes schuldig. Als der Zahlungstermin gekommen, wurde der zehnjährige Baruch, dem der Vater die Frau als ein Beispiel der Heuchelei bezeichnet hatte, beauftragt, die Schuld einzuziehen. Die Jüdin ließ den Knaben warten und las eifrig in der Schrift, dann zählte sie ihm das Geld vor und that es selbst in den Beutel, indem sie den Knaben feierlich ermahnte, seinem Vater ähnlich zu werden und nie vom Wege des Gesetzes zu weichen. Unterdessen hatte sie zwei Dukaten auf die Seite gebracht. Baruch aber, mißtrauisch gegen die Heuchlerin, zählte das Geld nach und entdeckte den Betrug. Er habe seitdem das Gethue der Scheinfrommen noch oft beobachtet. Später hat er zwar mit Geldgeschäften nichts mehr zu thun gehabt, aber auch in den Dingen, welche die Rabbiner ihn lehrten, nicht unterlassen, die vorgezählten Summen nachzuzählen.[1]

---

Daß der Philosoph nicht in Amsterdam geboren, sondern mit seinen Eltern aus Spanien erst eingewandert sei, ist eine allen Zeugnissen widerstreitende Vermuthung, welche Graetz auf eine von ihm mißverstandene Briefstelle Spinozas gründet (Gesch. d. Juden. Bd. X. Noten. S. VI.) — [1] La vie de Spinosa. (Hamb. 1735.) pg. 35—36. Réfut. (Bruxelles 1731). pg. 80—82.

### 2. Die Rabbinenschule. „Der Baum des Lebens."

In der jüdischen Schule seiner Vaterstadt empfing Baruch Spinoza seine hebräische Bildung; er durchlief alle Stufen derselben von den Elementen der Sprache bis zu den heiligen Schriften des alten Testaments, erst wurde der Pentateuch (die Bücher Mosis) gelesen und ins Spanische übersetzt, dann die Propheten; in den drei höchsten Classen wurde der Talmud studirt, erst die Mischna, dann die Gemara. In den beiden höchsten Classen unterrichteten Isaak Aboab und Saul Levi Morteira. Zu dem Studium der Bibel und des Talmud kam das der Commentatoren und jüdischen Philosophen, unter welchen Ibn Esra und Maimonides hervorragten.

Dieses ausgebreitete Gebiet jüdischer Theologie durchforschte Spinoza lernbegierig und mit rastlosem Eifer. Kaum fünfzehnjährig, war er, wie Lucas und Boulainvilliers berichten, des Hebräischen ganz mächtig, in der Bibel und im Talmud durch wiederholte Lectüre einheimisch und durch eigenes Nachdenken ein solcher Prüfer der heiligen Urkunden, daß er Schwierigkeiten und Probleme fand, welche ihm die Rabbiner nicht lösen konnten.

Sein Forschungseifer führte ihn auch zu dem Studium kabbalistischer Schriften, die selbst unter seinen Lehrern und Mitschülern Anhänger gewonnen hatten. Mit den Problemen kamen die Zweifel an dem überlieferten Glauben. Da er sie aber bescheiden und zurückhaltend äußerte, so ahnte man nicht, wie weit sie reichten, und sah in ihm ein künftiges Licht der Synagoge. Namentlich soll Saul Levi Morteira, der angesehenste Talmudist in Amsterdam, große Hoffnungen auf diesen seinen Lieblingsschüler gesetzt haben. So wird berichtet. Es ist neuerdings fraglich gemacht geworden, ob Morteira sein Lehrer war, denn in den genauen Schülerlisten desselben habe sich der Name Spinozas nicht gefunden; indessen kann wohl kaum bezweifelt werden, daß er ihn gekannt und unterrichtet hat, da Spinoza die Rabbinenschule besuchte, während Morteira der erste und vornehmste ihrer Lehrer war.[1]

### 3. Die Neigung zur Philosophie.

Spinoza hatte die jüdische Theologie und Theosophie durchstudirt, und der letzte Erfolg war, daß er sich davon losriß, im Innersten unbefriedigt. Statt des Rabbiners war ein Skeptiker aus ihm geworden.

---

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. S. 22. Aanmerk. 2.

Er dürstete nach Erkenntniß Gottes und der Natur, und dieser Durst blieb ungestillt durch das alte Testament, den Talmud, die Commentatoren und die Kabbala. Die ersten Philosophen der neuen Zeit haben es schwer, die Selbständigkeit zu erringen, welche zu dem Werke der freien und voraussetzungslosen Erkenntniß gefordert wird. Ihre Jugend und Erziehung ist unter die Macht der Tradition gegeben, welche mit einem geheiligten Ansehen und einer massenhaften Schulweisheit die Köpfe gefangen nimmt und die Geistesfreiheit bei Zeiten unterjocht: Descartes in der Jesuitenschule von La Flèche, Spinoza in der Rabbinenschule von Amsterdam; jener ein Schüler des strengsten Ordens im Sinne der päpstlichen Autorität, dieser ein Jünger des Talmud!

So soll es sein, nur die schwer errungene Selbständigkeit ist die echte. Beide haben gründlich gelernt, was sie lernen konnten, sie haben beide eine Meisterschaft über den erlernten Stoff erreicht und sind bewunderte Schüler gewesen; am Ende ihrer Lehrjahre waren beide dem Geist der Schule, welche sie erzogen hat, innerlich vollkommen entfremdet und in ihrem Urtheil weit überlegen. Es sollte Descartes sein, der dem jugendlichen Spinoza den begierig gesuchten Weg aus seinen Zweifeln zur Geistesfreiheit und zur wahren Erkenntniß erleuchtete.

Wir lesen in der Vorrede der nachgelassenen Werke Spinozas: „Er hatte sich in frühem Alter eine gelehrte Bildung angeeignet und als Jüngling viele Jahre lang mit der Theologie beschäftigt. Als nun die Zeit jener Geistesreife gekommen war, die zur Erforschung der Natur der Dinge erforderlich ist, widmete er sich ganz der Philosophie. Da ihn aber die Lehrer und Autoritäten auf diesem Gebiet unbefriedigt ließen, so entschloß er sich, von dem höchsten Wissensdurste beseelt, die eigene Kraft zu versuchen. Und hier fand er in den Werken des erhabenen René Descartes den mächtigsten Beistand."

Aehnlich berichtet Colerus: „Er verließ die Theologie, um sich völlig der Naturwissenschaft hinzugeben. Lange ging er mit sich zu Rathe, wen er zum Führer auf diesem Wege nehmen sollte. Da fielen ihm endlich die Schriften Descartes' in die Hände, er las sie mit der größten Begierde und hat später oft erklärt: was er von philosophischer Erkenntniß besitze, habe er aus dem Studium dieser Werke gewonnen. Vor allem entzückte ihn jener Grundsatz Descartes': daß nichts für wahr zu halten sei, was nicht aus den

ſicherſten Gründen bewieſen worden." Es iſt gut, ſich dieſe hiſtoriſchen Zeugniſſe aus beſten Quellen zu vergegenwärtigen, um die Entſtehung der Lehre Spinozas aus dem richtigen Geſichtspunkte zu beurtheilen und nicht allerhand kleine Entlehnungen zu ſuchen, welche in der Hauptſache nichts, in Nebenſachen Geringes erklären und den Eindruck machen, daß die Sucher den Wald vor Bäumen nicht ſehen.

### 4. Die lateiniſche Schule. Franz van den Ende.

Das Studium der Originalwerke Descartes', namentlich der grundlegenden, ſetzte die Kenntniß der lateiniſchen Sprache voraus; Spinoza mußte dieſe Sprache ſchon verſtehen, um die Schriften ſeines Führers leicht und ſchnell zu durchdringen, er mußte den Gebrauch derſelben erlernt haben, um ſelbſt ſeinem Zeitalter und der Welt ein Lehrer der Philoſophie werden zu können. Und er hat ſich dieſe Bildung in einem bewunderungswürdigen Grade erworben, denn die lateiniſche Form ſeiner Schriften iſt ſo klar und durchſichtig, dem Inhalte jedesmal ſo vollkommen entſprechend und angemeſſen, in ihrem Gepräge ſo ſicher und feſt, daß ſie in der Bedeutung, worin dieſes Wort allein gelten ſollte, claſſiſch in ihrer Art genannt werden darf. Es iſt kein Zweifel, daß die lateiniſche Schulung dem Studium der carteſianiſchen Schriften vorausging, wie dieſes dem Bruch mit der Synagoge.

War Spinoza in ſeinem fünfzehnten Jahre (1647) ein ausgemachter Talmudiſt und in ſeinem vierundzwanzigſten ein ausgeſtoßener Apoſtat, ſo fällt ſeine lateiniſche Bildung, die er außerhalb der Rabbinenſchule empfing, jedenfalls in die Zwiſchenzeit, wenn ihre Anfänge nicht noch früher ſind, denn die portugieſiſchen Juden in Amſterdam, wenn ſie es irgend vermochten, ließen ihre Söhne gern nach dem Vorbilde der höheren niederländiſchen Cultur auch in der claſſiſchen Philologie unterrichten. Nach Colerus' Erzählung genoß Baruch Spinoza dieſen Unterricht ſchon als Knabe. Er lernte die Sprachen leicht und hatte einen nicht geringen Umfang in der Kenntniß und dem Gebrauche romaniſcher und germaniſcher Idiome; außer der portugieſiſchen und ſpaniſchen Sprache verſtand er franzöſiſch und italieniſch, außer der niederländiſchen auch deutſch; dazu kam die vorzügliche Kenntniß des Hebräiſchen, worin er ſpäter ſelbſt eine Grammatik auf neuen Grundlagen entwerfen wollte; dazu die lateiniſche Sprache.

Den ersten Unterricht in der letzteren ertheilte ihm ein Deutscher, dessen Name unbekannt ist; die höhere philologische Bildung empfing er in der Schule des Arztes Franz van den Ende in Amsterdam, der als gelehrter Humanist bekannt und als philologischer Lehrer allgemein gesucht war.[1] Die reichsten Leute der Stadt schickten ihm ihre Söhne. Die Beschäftigung mit der alten heidnischen Litteratur und mit den neueren Naturwissenschaften hatte die Denkart dieses Mannes dem kirchlichen Glauben, nicht bloß dem römisch-katholischen, worin er geboren war, völlig entfremdet; er war ein sogenannter Freigeist und wirkte auch in diesem Sinn auf seine Schüler. Sein Unterricht wurde verdächtig, und man entdeckte endlich, sagt Colerus, daß er in den jungen, ihm anvertrauten Leuten den Saamen des Atheismus ausstreute. „Dies ist eine Thatsache", fügt er hinzu, „welche ich, wenn es nöthig sein sollte, durch das Zeugniß mehrerer ehrbarer Leute, die noch leben, beweisen könnte; diese guten Leute segnen noch heute ihre Eltern im Grabe dafür, daß sie den Händen eines so gottlosen Lehrers entzogen und bei Zeiten der Schule des Satans entrissen worden sind."

Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß unter der Einwirkung jenes Mannes Spinoza sich nicht bloß in der lateinischen Sprache vervollkommnete, sondern auch die ersten Anregungen zu dem Studium der Naturwissenschaften und der Werke Descartes' empfing. Jedenfalls war van den Ende mit den letzteren bekannt. Auch die Philosophen der Renaissance, welche die naturalistische Weltanschauung gegen die kirchliche vertheidigt und ins Feld geführt hatten, müssen dem freigeistigen Manne von Interesse gewesen sein. Unter diesen war keiner bedeutender und kühner als Giordano Bruno, und da Spinoza die Schriften desselben gekannt zu haben scheint, so mag die Anregung dazu wohl von Franz van den Ende ausgegangen sein.[2]

Die letzten Lebensjahre des gelehrten Arztes waren abenteuerlich und sein Ende höchst tragisch. Nachdem er in Amsterdam wahrscheinlich durch den Ruf eines Atheisten Geltung und Lebensunterhalt verloren hatte, ging er nach Paris (1671), wo er in der Vorstadt St. Antoine eine neue Schule eröffnete und zuletzt wegen eines politischen Verbrechens am Galgen endete (1672). Es ging das Gerücht, er habe den Dauphin tödten wollen. In Wahrheit hatte er sich in

[1] Seine Lebenszeit fällt in die Jahre 1600—1672. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. I. Einleit. Cap. VI. S. 97—103.

einer politischen Verschwörung, welche in dem Kriege Ludwigs XIV. mit den Niederländern diesen die Normandie ausliefern wollte, als Unterhändler brauchen lassen. Der Chevalier Rohan und La Tréaumont standen an der Spitze und benützten, wie de la Fare in seinen Memoiren erzählt, „einen holländischen Schulmeister" als Werkzeug.[1]

### 5. Clara Maria van den Ende.

Spinoza soll in dem Hause seines Lehrers außer dem Unterricht und den Anregungen, welche ihm zu Theil wurden, noch eine andere Anziehungskraft gefunden haben, die sein Herz ergriff. Eine der Töchter des gelehrten und freigeistigen Arztes hieß Clara Maria; sie war nicht schön, aber gelehrt, lateinisch geschult, unterrichtet und unterrichtend, geistvoll, heiteren Sinnes und kundig der Musik; diese Reize gewannen ihr die Neigung Spinozas, der später oft bekannt hat, daß er sie geliebt und die Absicht gehabt, sie zu heirathen. In einem Mitschüler, Dirck Kerckrinck aus Hamburg, fand er einen glücklicheren Nebenbuhler, der mit Hülfe eines Perlenschmucks, welchen er seiner Lehrerin schenkte, den Preis ihrer Liebe davontrug; sie wurde Kerckrincks Frau, nachdem dieser zum Katholicismus übergetreten. So erzählt Colerus die Sache mit Hinweisung auf Bayle und Seb. Kortholt. Bayle wiederholt nur, was Kortholt berichtet; dieser aber weiß nichts von der Liebesgeschichte Spinozas, sondern nur, daß er in der lateinischen Sprache von einer gelehrten Jungfrau zugleich mit Kerckrinck unterrichtet worden sei, der später jene Lehrerin geheirathet habe. Dagegen sagt Colerus nicht ausdrücklich, daß Spinoza ihr Schüler gewesen, sondern nur, daß er sie im Hause des Vaters oft zu sehen und zu sprechen Gelegenheit gehabt und, wie er es selbst bekannt, liebgewonnen habe.

Ein Theil dieser Erzählung zerfällt in nichts vor den chronologischen Thatsachen, welche neuerdings Rammelmann Elzevier aus Amsterdamer Heirathsregistern veröffentlicht und van Vloten in seiner Lebensgeschichte Spinozas mitgetheilt hat: die Ehe zwischen Kerckrinck und Clara Maria van den Ende wurde den 5. Febr. 1671 geschlossen, jener war damals 32, diese 27 Jahre alt.[2] Zur Zeit des Bannfluchs war Clara Maria zwölf Jahre, später kann van den Ende nicht

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. S. 21. — [2] Vloten: B. de Spinoza. S. 21—22. Aanmerk. 3. Die Mittheilung R. Elzeviers stand im «Navorscher». (1852).

mehr Spinozas Lehrer gewesen sein: es ist daher unmöglich, daß die Tochter jemals seine Lehrerin war. Seb. Kortholt und durch ihn Bayle waren falsch berichtet. Auch daß der sieben Jahre jüngere Kerckrinck sein Mitschüler bei van den Ende gewesen, ist zu bezweifeln.

Hätte Spinoza nicht selbst, wie Colerus gewiß glaubwürdig berichtet, öfter von seiner Neigung gesprochen, so würden wir die ganze Liebesgeschichte für eine Erfindung halten. So lange er in Amsterdam lebte, war Clara Maria ein Kind; als er die Nähe Amsterdams für immer verließ, war sie sechszehn Jahr. Wir wissen aus seinen Briefen, daß er auch von Rijnsburg und Voorburg aus Reisen nach Amsterdam machte (wie im Herbst 1661, im Monat April 1663, Ende März 1665) und dort wochenlang blieb.[1]

Gewiß hat er in dem Hause des befreundeten Lehrers viel verkehrt; in dieser Zeit muß er die Neigung für die Tochter desselben ernsthaft gefaßt und an eine Ehe mit ihr gedacht haben. Darf eine Vermuthung geäußert werden, so würde ich die Zeit, in welcher Spinoza wohl am hoffnungsvollsten in die Zukunft blickte und am längsten besuchsweise in Amsterdam verweilt hat, im Hinblick auf jenen Heirathsgedanken für die günstigste halten: es war der Mai des Jahres 1663, vor der Veröffentlichung seiner ersten Schrift.[2] In seinen Briefen findet sich nirgends der Name Franz van den Ende.

Das Glück der Liebe, wenn Spinoza jemals leidenschaftlich davon ergriffen war, ist ein flüchtiger Traum gewesen, dem bald die Entsagung für immer folgte, welche für das Gemüth dieses Mannes kein schweres Schicksal, sondern die ihm gemäße und dauernde Grundstimmung war. In seinem Herzen hatten die Leidenschaften keine stürmische und niederschlagende Herrschaft. Man darf sich die Liebe und Entsagung Spinozas nicht sentimental und schwermüthig vorstellen; dieser Kopf ist zu hell, um sich von glücklichen Empfindungen täuschen und von traurigen drücken zu lassen; sie passen so wenig für ihn, als er für einen Roman. Um aus dem Leben Spinozas eine empfindsame Herzensgeschichte zu machen, muß man seinen Kopf vergessen und auf die Darstellung dieser seiner eigentlichen Charakterhöhe Verzicht leisten.

---

[1] Ep. IV und IX (Oldenburg). Ep. XXXVIII (Blyenbergh). — [2] Ep. IX.

## II. Der Bruch mit dem Judenthum.

### 1. Innere Conflicte.

Wir haben von Spinoza keine Selbstbekenntniſſe, die uns die Kämpfe ſchildern, welche er als jüdiſcher Theologe in ſich erlebt hat, bevor er zu der Entſcheidung kam, welche jede innerliche Geiſtesgemeinſchaft zwiſchen ihm und der Synagoge aufhob. Er ſuchte Licht und fand Dunkel; er wollte Wahrheit und Erkenntniß, und je reifer er wurde, um ſo deutlicher mußte er ſehen, wie die jüdiſche Schriftgelehrſamkeit auf ganz anderen als wiſſenſchaftlichen Grundlagen ruhte, wie das moſaiſche Geſetzesſyſtem vielmehr nationale und politiſche als wahrhaft religiöſe Zwecke im Sinn hatte, wie endlich die kabbaliſtiſchen Bücher in der Erklärung der Schrift und in der Erkenntniß der Natur der Dinge von jeder Art gründlicher und klarer Einſicht auf das Weiteſte entfernt waren.

Er hatte in den Schriften des alten Teſtaments eine ſolche Reihe von Widerſprüchen erkannt, einen ſolchen Mangel an Zuſammenhang und Uebereinſtimmung gefunden, daß in ſeinen Augen das Anſehen, welches der jüdiſche Glaube jenen Urkunden zuſchreibt, nothwendig erſchüttert wurde. Dieſe Ueberzeugungen hatten ſich in ihm allmählich und ruhig befeſtigt; ſie waren entwickelt, als er den Rabbinenberuf noch vor ſich ſah, denn er bemerkt in dem neunten Capitel ſeines theologiſch-politiſchen Tractats, wo er von der Entſtehung und Compoſition der altteſtamentlichen Geſchichtsbücher handelt: „Ich ſchreibe hier nichts, was ich nicht längſt und lange bedacht habe, und obwohl ich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Anſichten über die Schrift erfüllt worden bin, ſo konnte ich ſie doch zuletzt nicht mehr gelten laſſen“.

Er ſpottet der Leute, welche alle bibliſchen Schriften für unverfälſcht durch Gottes wunderbare Fürſorge halten und in ihren Sternchen und Häkchen die tiefſten Geheimniſſe ſuchen. „Ich habe noch außerdem einige kabbaliſtiſche Schwätzer geleſen und kennen gelernt und mich über ihren Unſinn nie genug wundern können.“ Die Stelle bezeugt, wie Spinoza über die Kabbaliſten dachte, deren Schriftdeutung mit ihren ſpeculativen Lehren ſo genau zuſammenhängt, daß der Philoſoph unmöglich jene für Geſchwätz und dieſe für Weisheit gehalten haben kann. Wir wollen damit die Verſuche zurückweiſen, welche man ſchon früh und neuerdings wiederholt gemacht hat,

den von der Synagoge verstoßenen Spinoza durch die Hinterthüre der Kabbala wieder unter die Juden zu bringen.

### 2. Aushorchung und Verhör.

Sein Uebergang aus der jüdischen Theologie zur freien, in dem Studium der Werke Descartes' geschulten Philosophie war durch eine Katastrophe bezeichnet, welche seinen stillen Lebensgang gewaltsam unterbrach. Er gerieth mit der Synagoge in Zwiespalt und wurde zuletzt als ein Abtrünniger feierlich ausgestoßen. Ueber die einzelnen Vorgänge, welche der letzten und äußersten Maßregel vorausgingen, sind wir nicht mit historischer Sicherheit unterrichtet. Es scheint, daß die Synagoge den offenkundigen Bruch vermeiden wollte, und daß auch Spinoza von sich aus nichts that, um eine solche Katastrophe herauszufordern, so wenig er dieselbe fürchtete; es lag nicht in seiner Natur, gewaltsame Scenen herbeizuführen, noch weniger aber vermochte sein Charakter ein anderer zu scheinen, als er war, denn jede Art der Heuchelei war ihm unmöglich.

Nachdem er die Glaubensgemeinschaft mit der Synagoge innerlich aufgegeben, konnte er dieselbe nicht mehr mit dem früheren Eifer äußerlich bethätigen, er wurde daher zurückhaltender mit seiner Theilnahme am Cultus. Diese stille Absonderung war das erste Zeichen seiner veränderten Gesinnung; doch erschien er in den Augen der Synagoge zu bedeutend und als ein Gegenstand zu gewichtiger Hoffnungen, als daß jene Absonderung nicht hätte bedenklich auffallen sollen. Man sah ihn mit Christen, besonders mit Arminianern und Mennoniten verkehren, die sich selbst von der öffentlichen Kirche getrennt hielten; er lebte in der Mitte eines kleinen Kreises jüdischer Altersgenossen, auf die er einen lehrenden Einfluß ausübte. Der öffentliche Abfall eines solchen Mannes konnte dem Judenthum in Amsterdam ebenso nachtheilig werden als seine ungehinderte Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde. Unterdessen pries der Rabbi Morteira seinen Scharfsinn wie seine Bescheidenheit und sprach von ihm als einer künftigen Säule der Synagoge.

Zwei junge, mißgünstig gesinnte Männer, die als seine Mitschüler bezeichnet werden, drängten sich unter dem Scheine der Freundschaft und Wißbegierde an ihn heran, um ihn auszuhorchen; sie trugen ihm ihre Bedenken über einige wichtige Lehrpunkte in Ansehung Gottes, der Engel und der menschlichen Seele vor und wünschten von ihm zu hören:

ob Gott körperlich, die Engel wirkliche Wesen und die Seele unsterblich sei?

Spinoza wollte das Gespräch vermeiden und antwortete: „Ihr habt ja Mosen und die Propheten!" Da sie aber nicht abließen und mit der Miene des Eifers nach Wahrheit ihn weiter bestürmten, so erklärte sich Spinoza freimüthig und zeigte, wie man nach der Bibel Gott wohl als körperliches Wesen, die Engel als Phantome, die Seele als bloßes Lebensprincip ansehen dürfe. Damit brach er das Gespräch ab und blieb jedem weiteren Versuch, ihn auszuholen, verschlossen.

Jetzt kamen schlimme Gerüchte über seine Gesinnungen in Umlauf: der Rabbi Morteira sei verblendet, wenn er ihn für einen künftigen Pfeiler der Synagoge halte, vielmehr habe man von ihm nur Zerstörung zu fürchten, er sei ein Verächter des Gesetzes und des heiligen Volks; das mosaische Gesetz gründe sich nach seiner Meinung nur auf politische Zwecke, nicht auf Erkenntniß Gottes und der Natur, das jüdische Volk in der Einbildung, das auserwählte zu sein, lebe in abergläubischem Wahn.

Er wurde vor die Schranken der Synagoge gefordert und verhört, die falschen Freunde erschienen als Zeugen und beschuldigten ihn der Gesetzesverachtung, der Verhöhnung des jüdischen Volksglaubens und ketzerischer Ansichten über Gott, die Engel und die menschliche Seele, wobei sie sich auf seine Aeußerungen in jenem Gespräche beriefen. Spinoza blieb den Androhungen und Zornesausbrüchen der Richter gegenüber kalt: er bemitleide ihre Grimassen und fordere statt der gemachten Zeugenaussagen positive, unwidersprechliche Beweise.

Der Rabbi Morteira, von dem Vorgange unterrichtet, sei nach der Synagoge geeilt und habe nach vergeblichen Versuchen, ihn zu bekehren und zum Widerruf zu bewegen, seinen Lieblingsschüler mit Verwünschungen und Drohungen überschüttet; dieser aber sei unbewegt geblieben und habe den Morteira aufgefordert, seine Drohungen wahr zu machen: er habe von ihm hebräisch gelernt, der Rabbi möge an ihm lernen, wie man excommunicirt. Bei diesen Worten habe jener seinen ganzen Zorn gegen Spinoza ausgespieen, die Verhandlung abgebrochen und mit dem Bannstrahl gedroht, doch habe er nicht an die Festigkeit seines Schülers geglaubt. So erzählt Lucas die Scene und nach ihm Boulainvilliers.[1]

[1] La vie de Spinoza. pg. 9—12. Réfut. pg. 11—15.

Offenbar sind die einzelnen Züge nach dem Geschmack eines Biographen dramatisirt und erfunden, dem die Wuth der Glaubensrichter überaus lächerlich und ihr gegenüber das Verhalten des Angeklagten so erschien, wie in gleicher Lage der Biograph selbst sich benommen haben würde oder möchte. Man darf erwarten, daß Spinoza in jenem Glaubensverhör sich entschieden und furchtlos erklärt hat, aber nicht mit jenem schülerhaften, frechen und ungesalzenen Trotz, der ihm namentlich gegen Morteira in den Mund gelegt wird. Sicher ist die Thatsache des Verhörs und der Zeugenaussagen.

### 3. Die Bestechung, das Attentat und der Bannfluch.

Die Bekehrungsversuche und Drohungen schlugen fehl. Man griff zu einem andern Mittel, um ihn, wenn nicht dem Glauben, doch wenigstens dem Namen des Judenthums zu erhalten und alles Aufsehen zu vermeiden. Die Rabbiner boten ihm einen Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er Jude bleiben und die Synagoge bisweilen besuchen wolle. Diese Thatsache steht fest. Spinoza selbst hat sie wiederholt dem Maler van der Spijck erzählt, von dem sie Colerus gehört; der Philosoph habe hinzugefügt, daß er jene Anerbietungen, auch wenn sie zehnmal größer gewesen, nie würde angenommen haben, denn er wäre kein Heuchler und suchte nicht Geld, sondern Wahrheit.

Da nun Spinoza auf keine Art zu gewinnen war, so verbreitete sich unter seinen gläubigen Stammesgenossen mehr und mehr die Meinung, daß er ein der portugiesischen Judengemeinde in Amsterdam schädliches Individuum sei, und ein Fanatiker hielt es für nützlich, ihn aus dem Wege zu räumen. Nach Bayle's Bericht soll ihn eines Abends beim Ausgange aus dem Theater ein Jude angefallen und mit einem Messerstich im Gesicht verwundet haben. Spinoza selbst hat die Begebenheit seinem Hausgenossen anders erzählt, und so hat sie Colerus von dem letzteren vernommen. Eines Abends beim Austritt aus der alten portugiesischen Synagoge habe er bemerkt, daß sich jemand mit einem Dolch in der Hand an ihn herandränge, er sei nun auf seiner Hut gewesen und dem Stoß ausgewichen, der nur sein Kleid durchbohrt habe. Zum Andenken an dieses Attentat habe er den durchlöcherten Rock aufbewahrt. Die so beglaubigte Thatsache ist nicht zu bezweifeln und erklärt sich aus der Lage der Dinge. (Nur möchte man fragen: wie kam Spinoza dazu, mitten in dem schon

ausgebrochenen Conflict noch die Synagoge zu besuchen? Vielleicht haben die Berichterstatter, van der Spijck oder Colerus, die Sache mißverstanden, und die Scene ist nur in der Nähe der Synagoge und der Wohnung Spinozas vorgefallen.) Nach dem Mordversuch konnte er sich in Amsterdam nicht mehr für sicher halten, und es ist wahrscheinlich, daß er schon damals eine Zuflucht außerhalb der Stadt gesucht hat.

Jetzt blieb der Synagoge, um seiner loszuwerden, kein anderes Mittel übrig als die Ausstoßung aus der Gemeinde. Es giebt zwei Grade des jüdischen Kirchenbannes: Niddui und Cherem (Schamatta): jener besteht in der Ausschließung für gewisse Zeit (dreißig Tage) und erwartet Rückkehr und Reue, dieser dagegen ist der förmliche Bannfluch und besteht in der moralischen Vertilgung. Spinoza war auf Grund mündlicher Aeußerungen der Gesetzesverachtung angeklagt. Die Rabbiner beschlossen, den großen Bann (Cherem) über ihn zu verhängen, nachdem wahrscheinlich der kleinere vorangegangen und erfolglos geblieben; dieser Beschluß wurde durch den Vorstand der Gemeinde ausgeführt und feierlich in der alten portugiesischen Synagoge verkündet.[1] Colerus erzählt, daß es der Rabbi Isaak Aboab war, welcher den Fluch ausgesprochen, doch habe er Näheres nicht ermitteln können, und es sei ihm nicht gelungen, von den Söhnen Aboabs die Urkunde zu erhalten; sie gaben vor, daß sie unter den Papieren des Vaters das Schriftstück nicht hätten auffinden können, aber es war klar, daß sie es nicht mittheilen wollten.

Erst in jüngster Zeit ist durch van Vlotens Bemühung das merkwürdige Document aus dem jüdischen Gemeindearchiv ans Licht gezogen worden. Es war Donnerstag den 27. Juli 1656, als in der Synagoge von Amsterdam vor versammelter Gemeinde dieser Bannfluch über Spinoza verhängt wurde: „Die Herrn des Vorstandes thun euch zu wissen, daß sie, längst kundig der schlimmen Gesinnungen und Handlungen des Baruch de Espinosa, durch verschiedene Mittel und auch durch Versprechungen bemüht waren, ihn von seinen bösen Wegen abzulenken. Da sie aber nichts ausrichten konnten, im Gegentheil täg-

[1] Diese Synagoge steht nicht mehr. (S. ob. S. 107 flgd.) Wenn V. Cousin erzählt, daß er im Jahre 1836 einem Gottesdienst in der heutigen beigewohnt und während desselben nur an Spinoza habe denken können, so durfte er sich an diesem Orte nicht die Scene des Bannfluchs vorstellen. (Fragm. phil. 4. Ed. T. III. pg. 57—60.)

lich immer neue Kenntniß von seinen durch That und Wort bekundeten entsetzlichen Irrlehren und Frevels erhielten und dafür viele glaubwürdige Zeugen hatten, welche in Gegenwart des genannten Espinosa ihr Zeugniß ablegten und ihn überführten, so haben sie dies alles vor den Herrn Rabbinern geprüft und mit deren Zustimmung die Ausstoßung des genannten Espinosa aus dem Volke Israel beschlossen und belegen ihn mit folgendem Bann (Cherem). Nach dem Urtheile der Engel und dem Beschlusse der Heiligen bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir den Baruch de Espinosa mit der Zustimmung Gottes und dieser heiligen Gemeinde im Angesichte der heiligen Bücher der Thora und der sechshundert dreizehn Vorschriften, die darin geschrieben sind: mit dem Banne, womit Josuo Jericho gebannt, mit dem Fluche, womit Elisa die Knaben verflucht hat, mit allen Verwünschungen, die im Gesetze geschrieben stehen. Er sei verflucht bei Tag und sei verflucht bei Nacht! Er sei verflucht, wenn er schläft, und sei verflucht, wenn er aufsteht! Er sei verflucht bei seinem Ausgang und sei verflucht bei seinem Eingang! Der Herr wolle ihm nie verzeihen! Er wird seinen Grimm und Eifer gegen diesen Menschen lodern lassen, der mit allen Flüchen beladen ist, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind. Er wird seinen Namen unter dem Himmel vertilgen und ihn zu seinem Unheil von allen Stämmen Israels trennen mit allen Flüchen des Firmaments, die im Buch des Gesetzes stehen. Ihr aber, die ihr an Gott eurem Herrn festhaltet, möget alle leben und gedeihen! Hütet euch, daß niemand ihn mündlich oder schriftlich anrede, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand mit ihm unter einem Dach, niemand vier Ellen weit von ihm verweile, niemand eine Schrift lese, die er gemacht oder geschrieben!"

Spinoza hatte sich nach dem Mordanfall und vor dem Bannfluch wahrscheinlich schon aus Amsterdam entfernt und empfing das Urtheil der Synagoge schriftlich, er erwiederte dasselbe durch einen Protest in spanischer Sprache, welcher leider verloren ist, und ließ im Uebrigen die Sache, wie sie lag. Er war in seine Gedanken vertieft und bekümmerte sich wenig um die Bannflüche eines Glaubens, welcher ihm werthlos geworden. Was galten ihm noch die Rabbiner gegen Descartes? In ihm hatte er den Lehrer gefunden, den sein Geist und Wahrheitssinn bedurfte. Er hörte jetzt auf Jude zu sein und vertauschte den Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden Benedictus. So nennt er sich in seinen Briefen und Schriften.

Nach Lucas' Erzählung habe er persönlich die Botschaft des Bannfluchs empfangen und dem Ueberbringer geantwortet: „Man zwingt mich zu einem Schritt, den ich selbst nur aus Scheu vor dem öffentlichen Aergerniß vermieden habe; jetzt ergreife ich den mir geöffneten Weg mit Freuden und habe den Trost, daß ich reiner von dannen gehe, als einst die Juden aus Aegypten, denn ich nehme von niemand etwas mit und bin mir keiner Schuld bewußt".[1] So viel ist gewiß, daß er mit dem Schicksal, welches seine Stammesgenossen ihm bereitet hatten, zufrieden und einverstanden war.

Ueber die Erlebnisse Spinozas nach dem Bannfluch sind die Angaben unserer Biographen nicht übereinstimmend; nach Colerus hatte er Amsterdam verlassen; nach Lucas und Boulainvilliers soll er sich hier noch einige Zeit aufgehalten und in dem Hause des Fr. van den Ende die erste Zuflucht gefunden haben, aber die Rabbiner, insbesondere Morteira, hätten den gefährlichen Apostaten nicht in derselben Stadt dulden wollen und es mit dem Beistande der reformirten Geistlichkeit bei der Obrigkeit dahin gebracht, daß Spinoza für einige Monate aus der Stadt verbannt wurde. Der Wunsch, ihn von dem Verkehr mit seinen jüdischen Freunden und darum von Amsterdam entfernt zu halten, war von seiten der Rabbiner natürlich; es lag in ihrem Interesse, die polizeiliche Ausweisung zu betreiben, auch wenn Spinoza sich nicht mehr in der Stadt selbst, sondern nur in deren Nähe aufhielt. Einige Gründe machen es wahrscheinlich, daß eine solche Maßregel wirklich stattgefunden hat; auch Uriel da Costa wurde bei der Obrigkeit verklagt und von dieser bestraft; wir erfahren, daß später (nicht lange nach der Ausstoßung Spinozas) den Juden in Amsterdam der Bannfluch untersagt wurde, um die bürgerlichen Nachtheile, welche der kirchlichen Excommunication zu folgen pflegten und der Stadt unbequem waren, zu verhüten[2]; endlich erscheint jene Rechtfertigungsschrift Spinozas erst dann vollkommen begründet, wenn sich auch die politische Behörde in seine Sache eingemischt hatte. „Man weiß", sagt Bayle, „daß in der Apologie, welche Spinoza damals in spanischer Sprache verfaßt hat, vieles enthalten war, was später im theologisch-politischen Tractat veröffentlicht wurde." Nun war es die Absicht des letzteren nachzuweisen, daß den religiösen Meinungen politische Freiheit gebühre

[1] La vie de Spinosa. pg. 12—13. — [2] Graetz: Gesch. d. Juden. Bd. X. Noten. S. X.

und der Staat ungerecht und zweckwidrig handle, wenn er diese Freiheit nicht anerkenne, sein Interesse dem der Kirche unterordne und ihre Herrschaft über die Ketzer unterstütze. War in der Apologie dieser Grundgedanke enthalten, so erscheint die Schrift dadurch veranlaßt, daß Spinoza in Folge seiner Ausstoßung aus der Gemeinde der Juden einen politischen Nachtheil erlitten hatte und sich mehr dem Staat als der Synagoge gegenüber vertheidigen wollte.

Dagegen ist gewiß nicht richtig, daß er zur Zeit der Katastrophe, sei es während seiner Absonderung oder gar nach dem Bannfluch, erst mit Fr. van den Ende in nähere Verbindung getreten sei und jetzt erst, von christlichen Freunden dazu angetrieben, seine lateinischen Studien begonnen habe. Um diese zu vollenden, wäre der Zeitraum, welchen er in Amsterdam noch bleiben konnte, viel zu kurz. Die Nachrichten, welche Lucas über den ferneren Lebensgang des Philosophen giebt und Boulainvilliers ganz unkritisch mit denen des Colerus vermischt, sind unsicher und in wichtigen Punkten nachweislich falsch. Wir betrachten den Bannfluch als epochemachend in der äußeren Lebensgeschichte des Philosophen, und nachdem wir über den Zeitpunkt desselben unterrichtet sind, folgen wir der Erzählung des Colerus, welche aber nach den Briefen Spinozas auch mehr als einer Berichtigung bedarf.

## III. Die Periode der Einsamkeit und der Werke.

### 1. Unabhängigkeit und Lebenserwerb.

Die Mittel waren erschöpft, welche seine Feinde aufzubieten vermocht: sie hatten nach einander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung. Nie ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, nie reiner und stiller geführt worden als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seinem Volk und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese Schicksale so hinnimmt und erträgt, daß seine Gemüthsruhe nicht darunter leidet. Die ererbte Religion hat ihn verworfen und er sie, einem andern Glauben tritt er nicht bei, keiner der in der Welt geltenden Religionen gehört er mehr an, auch nicht äußerlich, dem Scheine nach, denn er verschmäht den Schein, er hat die Grundlagen verlassen, auf denen die menschlichen Gemeinschaften ruhen: er ist unabhängig und einsam. Diese Unabhängigkeit und Einsamkeit hat er sich bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nach-

denn er sie dem Schicksale mit unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen, sie waren sein einziges und höchstes Gut, die Lebensform, worin er sich wohl fühlte.

Um frei zu sein und ohne fremde Hülfe existiren zu können, mußte er selbst seinen Lebensunterhalt verdienen. Eine weise Vorschrift des Talmud macht den jüdischen Gelehrten zur Pflicht, neben ihrer Wissenschaft ein Handwerk oder eine mechanische Kunst zu erlernen, in deren Ausübung sie sich von der Geistesanstrengung im Lesen und Erforschen der Schrift erholen sollen. Da der Geist nicht fortwährend thätig sein könne, so erschien gerade für die Talmudisten eine solche Nebenbeschäftigung nützlich und wohlthuend, damit in ihrem Leben der Müssiggang, diese Quelle übler Gewohnheiten, keinen Raum finde. Zu diesem Zweck hatte nun freilich Spinoza nicht nöthig, die Vorschrift des Talmud zu erfüllen. Aber er brauchte neben der Philosophie, die sein alleiniger Beruf war, ein Geschäft, welches ihn ernährte, und er wußte dasselbe mit seinen mathematischen und physikalischen Studien zu verbinden: er erlernte noch in Amsterdam die Kunst optische Gläser zu schleifen, womit sich auch Descartes, wie wir wissen, eifrig beschäftigt hatte, und er soll, wie Colerus versichert, ein so geschickter Optikus gewesen sein, daß seine Gläser viel gesucht und noch aus seinem Nachlaß eine Menge derselben zu guten Preisen verkauft wurden.

Daneben war er Dilettant in der Zeichenkunst und versuchte sich gern im Porträt, natürlich nicht, um ein Geschäft daraus zu machen. Colerus selbst hat ein Heft solcher Zeichnungen in der Hand gehabt, ein Album, worin Spinoza Personen seiner Bekanntschaft und unter anderen sich selbst in der Gestalt des Masaniello abgebildet hatte. Wenigstens versicherte van der Spijck, daß die Züge dieses Bildes denen Spinozas ähnlich waren. Ich vermuthe, daß er die Zeichenkunst früh gelernt und jene Skizze in einer Zeit gemacht haben mag, wo die Geschichte des neapolitanischen Fischers im Munde der Leute war.

### 2. Die Freunde in Amsterdam.

Die wenigen Freunde, mit denen er in Amsterdam in vertrautem Umgange gelebt, waren theils gleichgesinnte Altersgenossen, praktische Mediciner, die seine naturwissenschaftlichen Interessen theilten und sich gern seinem geistigen Einfluß hingaben, theils abgesonderte Christen, wie Arminianer und Mennoniten. Am nächsten stand ihm

der Arzt Ludwig Meyer (der Mitherausgeber der nachgelassenen Werke), der sich auch durch eigene Schriften einen litterarischen Namen erworben hat und uns als ein Mann von kurzem gedrungenen Körperbau und stark satyrischer Gemüthsart geschildert wird[1], dann Simon de Vries, einer der treusten enthusiastischen Verehrer des Philosophen. In diesen Freundeskreis gehören auch Johann Bresser (?) und Schaller (Schuller), beide ebenfalls mit der praktischen Medicin beschäftigt. Jünger als die genannten war Albert Burgh, der eine Zeit lang den Umgang des Philosophen gesucht und später, nachdem er in Italien zur römischen Kirche übergetreten, mit der ungeschicktesten Dreistigkeit einen Bekehrungsversuch an Spinoza gewagt hat.

Mit jenen Jugendfreunden in Amsterdam, deren wichtigste wir genannt haben, und denen sich noch einige andere zugesellt haben mögen, die wir nicht näher kennen, blieb Spinoza stets verbunden und unterhielt mit ihnen auch in der Ferne den geistigen Verkehr. Hier hatte er seine Zuhörerschaft. Dieser kleine Kreis bildete eine Art Spinoza-Collegium, dem der Philosoph die ersten handschriftlichen Entwürfe seiner Lehre mittheilte, hier wurden diese Schriften gemeinsam gelesen, studirt und erklärt; bei schwierigen und dunkeln Stellen, welche man sich nicht aufzulösen wußte, legte man dem Philosophen Fragen und Bedenken vor und empfing dessen briefliche Belehrungen.

Unter den mennonitischen Freunden in Amsterdam sind vor allen zu nennen: Jarrigh Jellis (Jarig Jelles), der früher Gewürzhändler war, dann sein Geschäft aufgab und sich ganz dem contemplativen Leben widmete, er hat später als Mitherausgeber die nachgelassenen Werke Spinozas veröffentlicht; dann der Buchhändler Jan Rieuwertz, der die Schriften des Philosophen mit Ausnahme des theologisch-politischen Tractats als Verleger herausgab; ein dritter dieser mennonitischen Freunde, der uns nur aus einem Briefe Spinozas bekannt ist, war Peter Balling.[2]

Die Arminianer, in den Niederlanden kirchlich unterdrückt, zuerst durch die Synode von Dordrecht ausgestoßen, später geduldet, lebten als die Stillen im Lande. Ihre theologischen und kirchlichen Gegner waren auch die Feinde Descartes' und seiner Schule; eine zweite Synode von Dordrecht hatte die Lehre Descartes' in demselben Jahre

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. XIV. S. 117. Aanteek. 1. — [2] Ueber die Amsterdamer Freunde zu vgl. Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. IV. pg. 29. VII. pg. 52. — Ueber Bresser s. unten Cap. VI.

verdammt, als die Juden den Bann über Spinoza aussprachen. Sie lebten ohne kirchliches Lehramt und ohne Dogmenzwang, nach der Richtschnur christlicher Sittenstrenge, und hießen nach ihren religiösen Zusammenkünften und Betstunden (collegia) „Collegianten (Collectanten)", auch Rijnsburger nach dem Ort, wo sie ihren Hauptsitz hatten. Unter den übrigen christlichen Secten fanden sie in einem Theil der Mennoniten, welche in den befreiten Niederlanden von jeher geduldet waren, ihre nächste religiöse Verwandtschaft; daher vereinigten sich die Collegianten mit den milder und freier (arminianisch) denkenden Taufgesinnten. Mit der religiösen Denkart dieser Leute, die ein stilles, friedfertiges und sittenreines Leben führten, sympathisirte Spinoza und fühlte sich wohl in ihrer Mitte, es waren die einzigen Gemeinden, wo der Fluch seiner früheren Glaubensgenossen keinen Wiederhall fand. In dem Kreise der Collegianten sind einige ungedruckte Schriften des Philosophen, auch handschriftliche Briefe aufbewahrt und in ihrem früheren Waisenhause zu Amsterdam («de Oranjeappel») erst jüngst entdeckt worden.[1]

### 3. Das Landhaus und der Aufenthalt in Rijnsburg (1656–1663).

Es war einer dieser stillen Gemeinde, der in seinem abgelegenen Landhause an der Straße zwischen Amsterdam und Ouwerkerk dem verfolgten und durch meuchlerischen Angriff bedrohten Juden die erste Zuflucht bot. Hier blieb Spinoza während der nächsten vier Jahre (1656—1660) und folgte dann seinem Gastfreunde nach Rijnsburg (bei Leyden) in die Mitte der Collegianten.

Da Heinrich Oldenburg ihn während der ersten Hälfte des Jahres 1661 hier besucht hat, so wird die Uebersiedelung wohl gegen Ende 1660 oder im Anfang des folgendes Jahres stattgefunden haben. In einer engen Straße, die noch heute im Munde der Leute „Spinozagäßchen (Spinozalaantjen)" heißt, wohnte der Philosoph in einem niedrigen unscheinbaren Häuschen[2] und blieb in Rijnsburg zwei Jahre oder etwas darüber, bis er im April 1663 nach Voorburg beim Haag zog und unmittelbar nachher eine längere Reise nach Amsterdam antrat.[3]

[1] S. vor. Cap. S. 115. — [2] Das Häuschen zeigt auf einer Steintafel folgende Verse aus Kamphuysen's Morgenstunden als Inschrift: «Ach waren alle Menschen wijs En wilden daarbij wel Dan was de Aarde een Paradijs Nu is ze naar een Hel. Anno 1667». (Ach wären alle Menschen weis', Das Herz auf rechter Stell', Dann wär' die Erd' ein Paradeis, Nun ist sie eine Höll'.) — [3] Hier haben sich bei den Biographen mancherlei Irrthümer eingeschlichen. Lucas weiß nichts von dem jahre-

Es ist daher, wie aus der unten stehenden Erörterung hervorgeht, über den Zeitpunkt, bis zu welchem Spinozas Aufenthalt in Rijnsburg

langen Aufenthalt des Philosophen in dem Landhaus zwischen Amsterdam und Ouwerkerk, er läßt ihn nach dem Bannfluch zu van den Ende und dann von Amsterdam gleich nach Rijnsburg gehen, wo er zwei Jahre bleibt. Colerus dagegen berichtet, daß er erst Anfang des Jahres 1664 seinen Aufenthalt in Rijnsburg genommen, hier den Winter zugebracht und sich dann sofort nach Voorburg begeben habe, von wo er (den 20. Juli 1664), den Brief an Peter Balling geschrieben. Daß Spinoza erst im Jahre 1664 Rijnsburg verlassen habe, gilt auch bei den heutigen Biographen als eine unbezweifelte Thatsache. Indessen ist die Angabe falsch. Er schreibt den 20. April 1663 von Rijnsburg an Ludwig Meyer: „Die Zeit meines Umzugs naht eilig heran (tempus migrandi festinanter accedit)".* Und im Juli desselben Jahres an Oldenburg: „Nachdem ich im Monat April meinen Hausrath hierher gebracht hatte, reiste ich nach Amsterdam (quum mense Aprili meam supellectilem huc transtuli, Amsteldamum profectus sum)".** Einer der jüngsten Herausgeber der Werke datirt diesen Brief: „Rijnsburg im Mai oder Juni 1663" und sagt in der Inhaltsangabe: „Uebersiedelung nach Rijnsburg". Das Datum der Zeit ist falsch, denn in der Antwort Oldenburgs heißt es: „Ich habe den Brief vom 17./27. Juli erhalten". Das Datum des Orts ist auch falsch. Bruder erklärt in seiner Anmerkung: „Da Spinoza von 1661—1664 in Rijnsburg blieb, so darf das briefliche «huc transtuli» nicht von einem Wechsel des Wohnorts gelten".***

Wovon sollen die Worte denn gelten? Ist etwa kein Umzug gemeint, wenn Spinoza einige Zeit vorher an Meyer schreibt: „Die Zeit meines Umzugs naht eilig heran?" Nach Kirchmann soll zwar diesen Worten gemäß der Wechsel des Wohnorts beabsichtigt, aber nicht bewerkstelligt worden sein; doch schreibt Spinoza einige Zeit später an Oldenburg: „Ich bin umgezogen". Auch van Vloten ist so fest überzeugt, daß Spinoza bis in das Jahr 1664 in Rijnsburg geblieben sein müsse, daß er das Datum des Briefes an Meyer (20. April 1663) für „offenbar unrichtig" erklärt und die Jahreszahl 1664 fordert.† So viel Verwirrung in einer so einfachen und handgreiflichen Sache! Spinoza hat, wie aus seinen Briefen an Meyer und Oldenburg hervorgeht, seine Uebersiedelung von Rijnsburg nach Voorburg gegen Ende April 1663 ausgeführt.

Es giebt dafür noch einen dritten Beweis, den man ganz übersehen hat. Spinoza reiste nach jener Uebersiedelung nach Amsterdam, um dort die Herausgabe seiner Darstellung der Principienlehre Descartes' vorzubereiten, und kehrte dann in seinen Wohnort zurück. Meyer schreibt die Vorrede und schickt sie dem Philosophen, der sie mit seinen Randbemerkungen zurücksendet. Diese Antwort Spinozas ist erhalten, durch Cousin aufgefunden und im Jahre 1847 veröffentlicht worden. Es ist zu verwundern, daß sowohl van Vloten als die jüngsten Herausgeber und Uebersetzer der Briefe, wie Ginsberg und Kirchmann, dieses Schriftstück gar nicht gekannt haben. Der Brief ist datirt: „Voorburg, den 3. August 1663".††

* Ep. XXIX. — ** Ep. IX. — *** B. de Spinoza opera. Ed. C. H. Bruder. Vol. II. Ep. IX. pg. 168. — † Vloten: B. de Spinoza. VII. S. 51. Aanteek. 1. — †† V. Cousin: Fragm. philos. IV. Ed. T. III. pg. 60—62.

gereicht hat, kein Zweifel. Hier entstand die erste methodisch geformte Ausarbeitung seines Systems, die den Freunden in Amsterdam mitgetheilt wurde. In einem Briefe vom 24. Febr. 1663, der uns erst jetzt vollständig vorliegt, schreibt Simon de Vries: „Unser Collegium ist in folgender Weise eingerichtet. Ein jeder, wie ihn die Reihe trifft, liest und erklärt seiner Auffassung gemäß deine Sätze und wiederholt dann sämmtliche Beweise nach der von dir festgestellten Ordnung. Wenn nun die gegebene Erklärung einen oder den andern nicht befriedigt, so werden die Bedenken niedergeschrieben und dir brieflich vorgelegt, damit du uns aufklärst und wir unter deiner Leitung die Wahrheit gegen allen religiösen und christlichen Aberglauben vertheidigen und dem Angriffe der ganzen Welt Trotz bieten können." „Ich sage dir für deine, mir von P. Balling mitgetheilten Aufzeichnungen den besten Dank, sie haben mir große Freude gemacht, namentlich das Scholion zum 19. Lehrsatz."[1]

In derselben Zeit entstand die Schrift, welche die einzige sein sollte, welche der Philosoph bei seinen Lebzeiten unter seinem Namen veröffentlichen ließ. Ein junger Mann hatte seinen Unterricht nachgesucht, und da Spinoza denselben nicht für reif genug hielt, um ihn in die eigene Lehre einzuführen, nahm er die naturphilosophischen Principien Descartes' zum Gegenstande der Unterweisung und faßte sie in kurze Dictate. Es war der zweite und der Anfang des dritten Theils der cartesianischen Principien. Als er nun gegen Ende April 1663 nach Amsterdam kam und das Heft seinen dortigen Freunden mittheilte, drangen diese in ihn, daß er auch den ersten Theil der Principien in derselben Weise darstellen und das Ganze als ein Lehrbuch der cartesianischen Philosophie herausgeben möge. Spinoza ließ sich gern dazu bewegen und schrieb während seines Aufenthalts in Amsterdam den ergänzenden Theil binnen zwei Wochen (Mai 1663). Bekanntlich war Descartes von den Verfassern der zweiten Einwürfe gebeten worden, den Inhalt seiner Meditationen nach mathematischer Methode darzustellen; er hatte in seiner Erwiederung diese Bitte erfüllt, indem er einen kurzen Abriß seiner Lehre in geometrischer Form gab. Diesem Vorbilde folgte Spinoza in seiner Darstellung der Principien Descartes' und fügte einen erläuternden Anhang „Metaphysische Ge-

[1] Vloten: Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, Supplementum (1862). pg. 295—296.

danken" hinzu. Vorrede und Herausgabe übernahm Ludwig Meyer. Das Werk erschien im Herbst 1663.[1]

Spinoza selbst war demnach nicht Cartesianer, als er seinen damaligen Schüler in der cartesianischen Lehre unterrichtete und die Darstellung derselben schrieb. Er wollte auch nicht nach außen als Anhänger Descartes' erscheinen, zugleich aber seine Abweichungen in der Schrift selbst nicht hervortreten lassen; darum sollte sein Freund die Herausgabe übernehmen und in der Vorrede erklären, daß der Verfasser nicht seine eigene Lehre vortrage und mit der vorgetragenen keineswegs in allen Punkten übereinstimme. Gewisse Stellen wurden von dem Herausgeber ausdrücklich als solche bezeichnet, in welchen der tiefer blickende Leser die Abweichungen entdecken könne. Die Hauptdifferenz, auf welche wir später zurückkommen werden, lag in der Lehre vom Willen und von der Natur des menschlichen Geistes.

Als ihm Meyer den Entwurf der Vorrede mittheilte, hatte Spinoza zwei Punkte zu erinnern. Er wollte ausdrücklich erwähnt wissen, daß er den ersten Theil binnen zwei Wochen geschrieben, um dadurch gewisse Mängel der Darstellung zu entschuldigen; dann sollte hervorgehoben werden, daß er, um seinen eigenen Gang zu befolgen und die Zahl der Grundsätze nicht zu vermehren, vieles anders als Descartes bewiesen und vieles, was jener unbewiesen oder ganz außer Acht gelassen, begründet und hinzugefügt habe. Mit besonderer Dringlichkeit die seine Denkart charakterisirt, wünscht Spinoza einen Zug der Vorrede getilgt zu sehen. Meyer hatte am Ende derselben nach seiner satyrischen Art gegen einen unbedeutenden, uns unbekannten Gegner polemisirt; nun beschwört Spinoza den Freund inständig, im Interesse des Werks und der Sache den Ausfall gegen jenen «homunculus» wegzulassen; die Schrift wolle Liebe zum Studium der Philosophie wecken, und diesem Zwecke könne durch persönliche Verletzungen nur geschadet werden.[2]

Wir kennen jetzt die wahre Entstehungsgeschichte dieser Schrift über Descartes, womit sich die Fabeln, welche Lucas erzählt, von selbst

[1] Renati Descartes principiorum philosophiae pars prima et secnnda, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelaedamensem. Accessernnt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali qnam speciali occurrunt, qnaestiones breviter explicantur. Amst. apud Joh. Riewerts 1663. — [2] Cousin: Fragm. philos. IV. Ed. T. III. pg. 60—62.

widerlegen. Die Schüler Spinozas sollen das Gerücht verbreitet haben, daß Descartes nicht mehr der einzige Philosoph sei, dem man zu folgen habe; dieses Gerede habe das größte und bei den niederländischen Cartesianern, namentlich den Theologen, schlimmste Aufsehen erregt, und der Philosoph, wegen einer authentischen Erklärung bestürmt, habe jene Darstellung der cartesianischen Lehre geschrieben, um die Gemüther zu besänftigen, was ihm aber keineswegs gelungen sei. Dies ist wieder eine theatralische, aus der Luft gegriffene Erfindung, welche noch dazu den Philosophen eine recht alberne Rolle spielen läßt.[1]

Man hätte den wahren Hergang aus dem Briefe an Oldenburg (Juli 1663) leicht erfahren können. Spinoza schreibt von seiner Reise nach Amsterdam und fügt hinzu: „Dort baten mich einige Freunde um die Mittheilung eines Manuscriptes, das die kurz gefaßte und mathematisch geordnete Darstellung des zweiten Theils der cartesianischen Principien enthielt, und das ich einem jungen Mann, dem ich meine eigenen Ansichten nicht offen darlegen wollte, vorher dictirt hatte. Dann baten sie weiter, daß ich auch den ersten Theil in derselben Weise fassen und darstellen möchte. Um ihnen gefällig zu sein, habe ich mich gleich an die Arbeit gemacht, dieselbe binnen zwei Wochen vollendet und den Freunden auf ihren Wunsch das Ganze zur Herausgabe überlassen."[2]

Wer war jener junge Mann? Wir lesen in dem schon erwähnten, erst jüngst vollständig bekannt gemachten Briefe, welchen Simon Vries den 24. Februar 1663 an Spinoza nach Rijnsburg schrieb: „Glücklich, ja dreimal glücklich dein Hausgenosse, der unter demselben Dach mit dir sein und sich beim Frühstück, Mittagessen und Spaziergange mit dir über die höchsten Dinge unterreden kann!" Darauf entgegnet der Philosoph: „Ich rede aus der Ferne zu euch, die ihr fern seid! Und du brauchst meinen Hausgenossen nicht zu beneiden, denn niemand ist mir widerwärtiger und vor keinem nehme ich mich mehr in Acht als vor ihm; darum möchte ich dich und alle Bekannten dringend mahnen, demselben meine Ansichten nicht eher mitzutheilen, als bis er reifer geworden. Noch ist er zu kindisch, wankelmüthig und mehr von der Sucht nach Neuem erfüllt als von der Liebe zur Wahrheit. Aber ich hoffe, daß er in einigen Jahren diese kindischen Fehler ablegen soll,

---

[1] La vie de Spinosa. pg. 20—22. Réfut. pg. 49—51. — [2] Ep. IX.

ja ich halte es, nach seinen Fähigkeiten zu urtheilen, fast für gewiß und bin ihm deshalb wegen seiner guten Anlagen zugethan."[1]

Diese Beschreibung paßt genau auf jenen Jüngling, den Spinoza zwar in der Philosophie, aber nicht in der eigenen Lehre unterrichten wollte, weil er ihn dazu nicht für reif genug hielt. Offenbar ist der «juvenis» im Briefe an Oldenburg und der «casearius», von welchem Vries redet, dieselbe Person. Unter den jüngeren Bekannten des Philosophen schien nur einer den hier geschilderten Zügen eines charakterlosen, unreifen und begabten Menschen zu entsprechen: jener Albert Burgh, der als römisch-katholischer Convertit zwölf Jahre später einen so anmaßenden und zudringlichen Bekehrungsbrief an Spinoza gerichtet hat. Die frühere Vermuthung, daß Simon Vries jener Schüler gewesen sei, widerlegt sich von selbst.

### 4. Johannes Caseārius.

Spinozas Schüler und zeitweiliger Hausgenosse in Rijnsburg war nicht Albert Burgh, welche Vermuthung J. van Vloten durch ein drolliges Mißverständniß zu Wege gebracht und fortgepflanzt, Meinsma aber als irrig erkannt und nachgewiesen hat. Jener junge Mann war kein «casearius», sondern, wie auch in Spinozas handschriftlichem Briefe an Simon de Vries geschrieben steht, er hieß «Casearius» (unlatinisirt hieß der Name Keezer und bedeutet Käsemacher). Dieser Johannes Caseārius wurde im Jahre 1641 geboren und den 21. Mai 1661 als Student der Theologie in Leyden immatriculirt; er hat sich in dem benachbarten Rijnsburg von und bei Spinoza ein philosophisches Privatissimum ertheilen lassen, später bei der holländisch-ostindischen Gesellschaft ein Pfarramt nachgesucht, auch im Laufe der Zeit erhalten, die indische Pflanzenwelt studirt und zu dem bekannten Werke «Hortus Malabaricus» die lateinische Beschreibung geliefert; auch hat er sich eine so große Anerkennung bei den Botanikern erworben, daß Nicolas Jacquin ihm zu Ehren eine amerikanische Pflanzenart «Casearia» genannt hat. Wir erfahren auch, wann und mit wem er sich verheirathet hat, und daß es im Jahre 1718 einen dreißigjährigen Bernhardus Casearius in Leyden gab, der vielleicht der Enkel (warum nicht der Sohn?) jenes Johannes Caseārius war, den siebenundfünfzig Jahre früher Spinoza wider Willen in Rijnsburg unterrichtet hat. Gott sei Dank! Wir sind wieder in Rijnsburg, von dem wir auf dem Wege der Detaillirung

[1] Vloten: Supplementum etc. pg. 295. 297.

ſchon detaillirter Details, der nicht bloß bis Malabarien, ſondern ins Endloſe führt, ſo weit abgekommen waren. Wir haben eine Menge archivaliſch ſorgfältig erforſchter Nebendinge erfahren, die mit der Geſchichte Spinozas nicht im Allergeringſten zuſammenhängen, nicht einmal mit der äußeren.[1]

### 5. Voorburg (1663—1669).

Obgleich Spinoza noch durch keine öffentliche Schrift die Religion angetaſtet hatte, war er bei den Leuten ſchon als Atheiſt verſchrieen, und dieſer Ruf folgte ihm in das ſtille Dorf Voorburg beim Haag. Man würde nicht glauben, daß in einem dörflichen Gemeindeſtreit über die Wiederbeſetzung der Pfarrſtelle der Name Spinoza jemals eine Rolle geſpielt habe, wenn nicht durch ein neuerdings aufgefundenes Actenſtück die Sache bewieſen wäre. Der Philoſoph hatte in Voorburg ſeine Wohnung im Hauſe des Malers Daniel Tydeman genommen, der in der reformirten Ortsgemeinde der Wortführer der freier Geſinnten war und mit ſeinen Anhängern dem Magiſtrate von Delft, welcher die Stelle zu beſetzen hatte, den Mann bezeichnete, welchen man ſich zum Pfarrer wünſchte. Die Orthodoxen proteſtirten ſogleich mit einer heftigen Gegenpetition, welche 53 Unterſchriften zählte, und worin es unter anderem hieß: Tydemans Hausgenoſſe, ein gewiſſer Spinoza, Jude von Geburt, Atheiſt und Religionsverächter von Geſinnung, ein gemeinſchädliches Subject, wie viele gelehrte Leute und Prediger bezeugen können, habe die Bittſchrift verfaßt.[2]

In demſelben Jahr, wo dieſe Dorfhändel ſpielten, ſollte unſer Philoſoph noch einen zeitraubenden, nutzloſen und widerwärtigen Briefwechſel beſtehen, welchen er ſich aus wahrer Herzensfreundlichkeit hatte aufbürden laſſen und mehrere Monate fortführte, bis ihm endlich die Geduld ausging und er den Verkehr abbrach. Ein Getreidemäkler in Dordrecht, Willem van Blyenbergh, der über ſeinen Leiſten hinausſtrebte und ſich für weit gebildeter und einſichtsvoller hielt, als er war, hatte Spinozas Schrift über Descartes geleſen und den Philoſophen brieflich (12. December 1664) um die Beantwortung einiger Fragen gebeten; er gab ſich als den unbefangenſten Freund der Wahrheit, den jene Schrift außerordentlich intereſſirt und ſein Erkenntnißbedürfniß allein bewogen habe, bei dem Verfaſſer ſelbſt weitere Belehrung zu ſuchen.

[1] Meinsma. VI. 180—190. — [2] Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. VII. S. 51. Bijlagen I. S. 260—261. (Die Begebenheit fällt ins Jahr 1665.)

Wenn Gott nach der angedeuteten Meinung Spinozas auch die Urſache der menſchlichen Handlungen ſei: wie verhalte es ſich mit der menſchlichen Willensfreiheit und mit dem Böſen? Dieſe ſehr naheliegende Frage erregte die Skrupel des Dordrechter Kaufmanns. Spinoza erhielt die Zuſchrift in Schiedam, wo er ſich einige Wochen bei dem Bruder ſeines Freundes Simon de Vries beſuchsweiſe aufhielt, und man erkennt aus der Antwort, daß ihn der Brief Blyenberghs ſympathiſch berührt hatte. Den Mann trieb, wie es ſchien, das reinſte Wahrheitsintereſſe; die Schrift über Descartes hatte hier gerade die Wirkung ausgeübt, welche der Philoſoph beabſichtigt hatte. Die Freunde der Wahrheit ſind die ſeinigen. Mit dem offenſten Vertrauen und dem Ausdruck empfundener Geiſtesverwandtſchaft beantwortet Spinoza die Zuſchrift und erklärt, wie das Böſe überhaupt keine Realität, ſondern ein Mangel ſei und nicht unter die Wirkungen Gottes, ſondern unter die Defecte des menſchlichen Geiſtes gehöre, welche aus dem Irrthum und der verworrenen Erkenntniß folgen.

Blyenbergh verſtand nicht, was Spinoza wollte, aber glaubte es zu verſtehen und leicht widerlegen zu können, denn er fand, wie viele nach ihm, daß der Philoſoph das Böſe überhaupt verneine, daß Schuld und Strafwürdigkeit aufgehoben und damit die Handlungen der Menſchen in ihrer moraliſchen Beſchaffenheit denen der wilden Thiere gleichgeſetzt würden. Schon in ſeinem zweiten Briefe erklärte der unbefangene Wahrheitsfreund, daß er zwei Regeln der Wahrheit anerkenne und befolge: die des klaren Denkens und der poſitiven göttlichen Offenbarung in der Schrift, und daß er die erſte für falſch halte, ſobald ſie der zweiten widerſpreche. Warum, ſo muß man fragen, und Spinoza hatte mit Recht dieſe Empfindung, warum konnte der Mann dies nicht gleich ſagen? Dann hätte der Briefwechſel aufgehört, bevor er anfing.

Mit einem ſolchen Standpunkt, ſelbſt wenn eine größere Bildung und eine geübtere Denkkraft, als Blyenbergh beſaß, ihn vertheidigte, konnte Spinoza keine Auseinanderſetzungen pflegen. Er antwortete (28. Januar 1665) mit dem Gefühl der Enttäuſchung, verwarf für ſeine Perſon die doppelte Buchführung, denn die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widerſtreiten, und machte hier dem Gegner das ſchöne und erhabene Bekenntniß: „Ich unterlaſſe das Böſe, weil es meiner Natur zuwiderläuft und mich von dem Wege der Erkenntniß und Liebe Gottes abführen würde“. Man ſah, er wollte den Mann

und das Object der Verhandlung loswerden, denn er schloß mit der Erklärung, daß er über seine Darstellung der cartesianischen Lehre nicht mehr nachgedacht noch seit ihrer niederländischen Uebersetzung sich weiter darum gekümmert habe.

Doch ließ er gutmüthigerweise den lästigen und unerquicklichen Briefwechsel noch eine Zeit lang fortdauern, und Blyenbergh mißbrauchte die Geduld durch fortgesetzte Zudringlichkeit und Anmaßung. Schien es doch, als ob er den Philosophen auf das Glatteis führen und aushorchen wollte. In seinem dritten Briefe findet sich folgende Nachschrift: „Ich habe in der Eile zu fragen vergessen, ob wir durch unsere Klugheit verhindern können, was uns sonst widerfahren würde?" Offenbar eine wohlüberlegte Vexirfrage für den Philosophen, welcher die menschliche Freiheit verneinte! Dazu eine Frage, die nicht einfältiger sein konnte, denn sie fragt: ob die Folgen unserer Handlungen andere sein würden, wenn wir anders gehandelt hätten?"

Dem Philosophen ging allmählich die Geduld aus. In seiner Antwort spricht er von nutzloser Zeitverschwendung und sagt am Ende: „Auf Ihre nachschriftliche Frage antworte ich nicht, denn in einer Stunde lassen sich wohl hundert solcher Fragen aufwerfen, bei deren keiner etwas herauskommt". Indessen der Dordrechter Getreidemäkler war dickhäutig und setzte sein Geschäft fort, nachdem er den Philosophen in Voorburg noch mit einem persönlichen Besuch belästigt hatte. Jetzt wünschte er drei Punkte beantwortet: wie sich Spinozas Lehre von der cartesianischen unterscheide? Ob es überhaupt Irrthum gebe, und in welchem Sinn der Philosoph unsere Willensfreiheit verneine? Dazu die dreiste Forderung: Spinoza möge ihm diese Fragen binnen zwei bis drei Wochen beantworten und noch vor seiner Abreise nach Amsterdam. Da die Erwiederung ausbleibt, kommt ein empfindliches Mahnschreiben. Darauf antwortet Spinoza (3. Juli 1665), daß er nach Amsterdam gereist sei, ohne das Schreiben Blyenberghs vollständig gelesen zu haben; im Uebrigen erklärt er so kurz, positiv und freundlich als möglich, daß der Briefwechsel zu nichts führe und er ihn jetzt abgebrochen zu sehen wünsche. Er hatte mit seiner langmüthigen Freundlichkeit nichts gewonnen als einen Feind. Noch bei Lebzeiten Spinozas schrieb Blyenbergh gegen den theologisch-politischen Tractat und nach dem Tode desselben gegen die Ethik.[1]

[1] Ep. XXXI—XXXVIII. Die Briefe sind niederländisch geschrieben und ins Lateinische übersetzt worden; die letzte Antwort Spinozas vom 3. Juni

Unter seinen auswärtigen Freunden hatte Spinoza schon seit der Rijnsburger Zeit den brieflich regsten Verkehr mit Heinrich Oldenburg aus Bremen, Consul des niedersächsischen Kreises in London und Mitglied der dortigen königlichen Societät der Wissenschaften, deren Verhandlungen er als Sekretär in den Jahren 1664—1677 herausgab; er war ein wissenschaftlicher Agent, der zwischen den Gelehrten verschiedener Länder Verkehr und Ideenaustausch, besonders auf dem Gebiet der Naturforschung, vermittelte, in diesem Interesse auch den Spinoza in Rijnsburg besucht hatte (1661) und seitdem einen lebhaften Briefwechsel mit ihm unterhielt. Auch von der neuen Lehre des Philosophen, von seinen litterarischen Arbeiten und Plänen hatte Oldenburg gesprächsweise so viel erfahren, daß er, nach näheren Unterweisungen begierig, philosophische Fragen über das in der Stille reifende System an Spinoza richtete und ihn unabläßig zur Vollendung und Veröffentlichung seiner Werke antrieb. Wir werden sehen, wie sich dieser Eifer nach der Herausgabe des theologisch-politischen Tractats merklich abkühlte. Oldenburg liebte die wissenschaftlichen Neuigkeiten, soweit sie die gelehrte Welt interessirten und die öffentliche Meinung nicht gegen sich aufbrachten.

Unter den Naturforschern jener Zeit war in England einer der bedeutendsten Robert Boyle (1627—1691), der die Chemie zuerst von den alchymistischen Speculationen, wie von dem Dienste der Heilkunde befreite und ihr eine selbständige physikalische Richtung gab, indem er die Corpuskulartheorie, diese Vorläuferin der atomistischen Erklärungsart, in dieselbe einführte; die Eigenschaften und Formen der Körper sollten aus ihrer Zusammensetzung, aus den quantitativen Bestimmungen ihrer Grundbestandtheile abgeleitet, die letzteren durch „Analyse" erkannt werden. Die Einheit der Urmaterie vorausgesetzt, wollte Boyle aus der Ungleichheit der Größe und Gestalt, der Ruhe und Bewegung, der Gruppirung und Lage der kleinsten Theile die Verschiedenheit der Körper erklärt wissen. Mit solchen Gesichtspunkten war er in seinem „skeptischen Chemiker" der aristotelischen und paracelsischen Lehre von den Elementen entgegengetreten; er hatte Untersuchungen über den Luftdruck, über die Veränderung der Pflanzen-

1665 ist im Originaltext aufgefunden und von J. van Vloten veröffentlicht worden. (Supplementum. pg. 298—299.) Blyenberghs Schriften gegen Spinoza sind: Wedderlegging van het boek genoemt tractatus theologico-politicus (Leyden 1674); Wedderlegging van de Zedekunst van Spinoza (Dordrecht 1682).

farben durch verschiedene Agentien angestellt und veröffentlicht; dazu kam eine Abhandlung über das Flüssige und Feste, über die Anwendung der Corpuskularphilosophie zur Erklärung der Formen und Qualitäten der Körper. Diese Schriften erschienen in den Jahren von 1661—1664.[1] Spinoza lernte sie durch Oldenburg kennen, der einige derselben ihm zusendete und einen fortgesetzten freundlichen Verkehr zwischen ihm und Boyle vermittelte. Ein besonderes Thema wechselseitiger Verhandlung bildete die Untersuchung des Salpeter, über dessen Bestandtheile und Entzündbarkeit auch Spinoza eine Reihe Versuche angestellt hatte, die er durch Oldenburg dem englischen Chemiker mittheilen ließ.

Der erste Mathematiker und Physiker der damaligen Niederlande war Christian Huyghens (1629—1695), Erfinder der Pendeluhr, Verbesserer der Fernröhre, Begründer der Lehre von der Undulation des Lichts. Sein Vater war der Freund Descartes', er selbst ist mit Spinoza befreundet und verkehrt mit ihm nicht bloß in Sachen der technischen Optik, sondern auch in philosophischen Fragen, wenn anders die drei Briefe aus der ersten Hälfte des Jahres 1666, wie man aus dem Schlusse des dritten vermuthet hat, wirklich an ihn gerichtet sind.[2] Huyghens lebte damals in dem dicht benachbarten Haag, seiner Vaterstadt, die er im Jahre 1666 verließ, um die nächsten fünfzehn Jahre in Paris zu bleiben. Oldenburg, der in seinen Briefen an Spinoza Nachrichten über Boyle mittheilt, erkundigt sich wiederholt nach Huyghens und dessen Arbeiten. Namentlich ist neuerdings einer seiner Briefe (wahrscheinlich aus dem Sept. 1665) aufgefunden worden, worin er dem Philosophen Boyle's Schrift über die Corpuskularphilosophie zur Erklärung der Formen und Qualitäten der Körper ankündigt und am Schlusse sehr angelegentlich nach dem Urtheile über Huyghens' Pendel fragt, und ob endlich dessen längst ersehnte Dioptrik und die Abhandlung über die Bewegung erscheinen werde? Zugleich erfahren wir aus demselben Brief, daß Spinoza mit der Ausarbeitung des theologisch-politischen Tractats beschäftigt ist, denn Oldenburg schreibt: „Ich sehe, daß du nicht sowohl philosophirst, als vielmehr, wenn der Ausdruck erlaubt ist, theologisirst, nämlich deine Gedanken über Engel, Weissagung und Wunder aufzeichnest, indessen thust du es

[1] Vgl. H. Kopp: Beiträge zur Geschichte der Chemie. III. Stück. S. 163—182. — [2] Ep. XXXIX—XLI.

wohl in philosophischem Geist, und unter allen Umständen wird das Werk sicher deiner würdig und mir im höchsten Grade willkommen sein".[1] Die letzte Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Als das Werk erschien, war es diesem Freunde äußerst unwillkommen.

### 6. Haag (1669—1677).

Der eben erwähnte Brief suchte den Philosophen im Haag, wo er sich zeitweise aufhielt und, wie es scheint, in einem Hause des Malers Daniel Tydeman ein Absteigequartier hatte. Zwischen ihm und den Freunden im Haag war ein reger Verkehr. Unter den letzteren befand sich auch der Philologe Isaak Voß, wie aus einem Briefe Spinozas hervorgeht (März 1667). Ein dortiger Arzt Namens Helvetius hatte ein Buch über die Goldmacherkunst geschrieben und den Goldschmied Brechtelt zu einem alchymistischen Experimente veranlaßt, bei dem, wie es hieß, Silber in Gold verwandelt worden sei. Spinoza wollte die Sache in der Nähe sehen und redete vorher darüber mit Voß. „Dieser aber", so schreibt der Philosoph seinem Freunde Jarig Jelles, „lachte über die Maßen und wunderte sich, daß ich ihn über solche Possen befragen wollte."[2]

Die Freunde im Haag, zu denen wir auch Johann de Witt rechnen dürfen, vermochten ihn endlich, das benachbarte Dorf zu verlassen und seinen Wohnort in ihrer Mitte zu nehmen. Der letzte uns bekannte Brief aus Voorburg ist vom 5. Sept. 1669. Wahrscheinlich erfolgte noch im Laufe dieses Jahres die Uebersiedelung nach dem Haag. Hier wohnte er zuerst auf dem Veerkaai in Pension bei jener Wittwe, die Colerus „van Velden" nennt, und die „van de Werve" hieß, in einem kleinen Stübchen des zweiten Stockwerks ganz am Ende des Hinterhauses.[3] Um sich ökonomisch noch mehr einzuschränken, als das Leben in der Pension ihm erlaubte, zog er nach einiger Zeit (1671) in das Haus des oft genannten Malers Heinrich van der Spijck an der Paviljoensgracht, wo er seinen kleinen Haushalt selbst besorgte und bis zu seinem Tode blieb.

---

[1] Vloten: Suppl. § 6. pg. 300—302. — [2] Ep. XLV. — [3] S. oben S. 98.

# Fünftes Capitel.

## Fortsetzung. Die letzten Jahre (1670—1677).

### I. Bruch mit der Staatsreligion und Theologie.

#### 1. Der theologisch-politische Tractat.

Im ersten Jahre seines Voorburger Aufenthaltes war die Darstellung der cartesianischen Principien erschienen: das einzige während seines Lebens unter seinem Namen, aber nicht von ihm selbst veröffentlichte Werk. Im ersten Jahre seines Aufenthaltes im Haag erschien der theologisch-politische Tractat, die einzige Schrift, welche er selbst herausgegeben hat, aber anonym und unter der Maske eines falschen Druckorts. Der Titel hieß: „Theologisch-politischer Tractat, einige Abhandlungen, worin dargethan wird, daß die Denkfreiheit nicht bloß unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern ohne Vernichtung der beiden letzteren nicht aufgehoben werden kann". Dazu der neutestamentliche Spruch: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat (I. Br. Joh. IV. 13)".[1]

Wir werden auf den Inhalt dieses merkwürdigen Buches, welches den Spinoza zum Vorläufer von H. S. Reimarus und Dav. Fr. Strauß gemacht hat, erst später eingehen und betrachten es hier nur als ein Glied im Zusammenhange der biographischen Thatsachen, mithervorgerufen durch seine früheren Schicksale und mitbestimmend die seiner letzten Jahre. Es war der verhängnißvolle und kühne Schritt, wodurch der von seinem Volke verstoßene Philosoph seine vereinsamte Stellung vollendete. Er fordert das Recht der Denkfreiheit in einem Umfange, welchen selbst Descartes sich und anderen nie einräumen wollte und erst nach

[1] Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Johan. Epist. I. Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henr. Künrath. 1670. (In Wahrheit ist das Buch in Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt worden).

Jahrzehnten die englischen Deisten zu beanspruchen wagten: eine Denkfreiheit, die berechtigt sein soll, die *biblischen* Glaubensfundamente zu prüfen, ohne sich dabei an die Satzungen einer kirchlichen Autorität zu binden. Er macht mit einer solchen völlig vorurtheilsfreien Prüfung Ernst und läßt die biblischen Schriften in einem Lichte erscheinen, worin das kanonische und kirchliche Ansehen derselben nicht fortbestehen kann; er bekämpft nicht bloß die öffentliche Glaubensautorität, sondern bestreitet ihre Geltung überhaupt und beweist die *Unrechtmäßigkeit* jeder Kirchengewalt als eines gemeinschädlichen und bedrohlichen Eingriffs in die Rechte des Staats, der im Interesse seiner Autorität, welche die allein rechtmäßige sei, zur Erhaltung der bürgerlichen Sicherheit und des Friedens keine Glaubensherrschaft und keinen Glaubenszwang dulden, den öffentlichen Cultus überwachen, die persönlichen Ueberzeugungen, die wissenschaftlichen wie die religiösen, freigeben und in dieser Freiheit schützen solle.

Diese Ansichten traten in den äußersten Gegensatz mit den vorhandenen Zuständen in Kirche und Staat, sie konnten nur nach ihrer politischen Richtung auf die Sympathie der niederländischen Republikaner rechnen, an deren Spitze ehemals Oldenbarneveldt, jetzt Johann de Witt stand, aber das Gestirn des letzteren war schon im Sinken; sie widersprachen auf das Schroffste nicht bloß jeder Orthodoxie, sondern aller Theologie insgesammt, insbesondere den Rationalisten, die ihre Abweichungen von dem Kirchenglauben durch den erkünstelten Beweis ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift zu rechtfertigen suchten. Zufolge des theologisch-politischen Tractats war eine solche Rechtfertigung *nicht nöthig*, denn es sollte keine Autorität geben, die sie fordern durfte, und der Beweis derselben *falsch*, denn es sei nicht wahr, daß die Bibel mit der philosophischen Vernunft übereinstimme, diese habe die biblischen Schriften nicht hervorgebracht und sei daher nicht ihr authentischer Interpret; diese letzteren wären nicht nach dem Sinne der Rationalisten, sondern nach ihrem eigenen Wortsinn zu erklären. Kein Wunder, daß Spinoza jetzt von allen Parteien angegriffen und verworfen wurde, insbesondere auch von den niederländischen Cartesianern, denen er das rationalistische Erklärungsgeschäft verdarb, und die noch außerdem zu fürchten hatten, daß man das entsetzliche Buch, dessen Verfasser aus ihrem Lager hervorgegangen, auf ihre Rechnung setzen würde. Auch mochte es Voëtianer genug geben, die triumphirend ausriefen: „Da sieht man die Früchte des

Carteſianismus!" Von jetzt an galt Spinoza nicht mehr als ein des Atheismus verdächtiger Mann, ſondern als ein ausgemachter Atheiſt ohne Beiſpiel.

### 2. Lambert Velthuyſens Einwürfe.

In einem der unbefangenſten und angeſehenſten Carteſianer, der ſich ſeiner Geiſtesfreiheit rühmte und kein Theologe war, tritt uns dieſe Art der Verurtheilung ſogleich entgegen: ich meine den Mediciner Lambert Velthuyſen in Utrecht.[1] Dieſem hatte (nicht der uns bekannte Arzt Iſaak Orobio, ſondern) Johannes Ooſten, Chirurg in Rotterdam, jenes Werk mit der Bitte, ihm ſeine Anſicht darüber mitzutheilen, zugeſchickt.[2] Lambert Velthuyſen fand, daß die verderbliche und in einem ſo ſittenloſen Zeitalter, wie das gegenwärtige, doppelt verdammenswerthe Lehre der Deiſten noch keiner ſo raffinirt vertheidigt habe als der unbekannte Verfaſſer dieſes Buchs, der die Ordnung der Natur für abſolut nothwendig erkläre und wahrſcheinlich die Einheit Gottes und der Welt behaupte, dagegen die Unfehlbarkeit der Propheten, die Möglichkeit der Wunder, die Auserwählung des jüdiſchen Volks verneine, auch die Weiſſagung der Heiden gelten laſſe und keinen Grund habe, die prophetiſche Berechtigung Mohammeds zu beſtreiten, der endlich alle philoſophiſche (rationale) Schriftauslegung verwerfe. „Ich glaube", ſo ſchließt er ſein ausführliches Schreiben, „daß ich die Wahrheit kaum verfehle und dem Verfaſſer nicht Unrecht thue, wenn ich erkläre, daß er mit verhüllten und übertünchten Gründen nichts anderes lehre als den reinen Atheismus."[3]

Spinoza empfand dieſes Urtheil ſehr bitter und ließ durch Orobio ſeine Antwort dem Gegner zugehen, der ſein Werk nicht in der richtigen Stimmung beurtheilt habe und ſich zu ihm verhalte, wie Voëtius zu Descartes. Auch Descartes habe die Wirkſamkeit Gottes als eine nothwendige gefaßt und nur ſich ſelbſt widerſprochen, wenn er daneben die menſchliche Willkür bejahte; es ſei nicht wahr, daß er Religion und Aberglauben identificire; er ſei kein Atheiſt, denn er verachte Reichthum und Ehre, auch halte er Mohammed nicht für einen wahren Propheten, weil er weder die wahre Nothwendigkeit noch die wahre Freiheit erkannt, ſondern einen Fatalismus gelehrt habe, der alles ſittliche Handeln vernichte. Uebrigens wolle er den Gegner nicht

[1] S. oben Buch I. Cap. I. S. 6.. — [2] S. oben S. 111. Ueber den Namen dieſes Mannes ſ. unten Cap. VI. — [3] Ep. XLVIII. (24. Jan. 1671).

beleidigen und die Zahl seiner Feinde nicht vermehren, Orobio möge daher in seinem Briefe jede Aeußerung tilgen, die ihm verletzend erscheine.[1]

Offenbar sah Spinoza in dem Utrechter Arzt einen der wenigen Cartesianer, die bei ruhiger Erwägung wohl im Stande waren sein Werk objectiv zu beurtheilen, und als er einige Jahre später die Absicht hatte, dunkle und mißverstandene Stellen öffentlich zu erläutern, so wünschte er, den Einwürfen dieses Gegners Rede und Antwort zu stehen. In einem erst neulich aufgefundenen Briefe wendet er sich an Lambert Velthuysen selbst mit der Bitte, ihm seine Gegengründe, alte wie neue, mitzutheilen und zu erlauben, daß er dieselben ohne Nennung des Verfassers mit seiner Antwort zugleich veröffentlichen und jenen Erläuterungen hinzufügen dürfe; die meisten Gegenschriften halte er keiner Widerlegung werth, in der seinigen dagegen anerkenne er die Liebe zur Wahrheit und die Aufrichtigkeit der Ueberzeugung.[2]

### 3. Heinrich Oldenburgs Einwürfe.

Wie wenig der Philosoph auf eine unbefangene Würdigung rechnen konnte und wie tief er die eingelebte religiöse Denkart durch sein Werk empört hatte, darüber mußten ihn die Briefe Oldenburgs belehren, und die Art, wie dieser langjährige und eifrige Freund, der ihm so oft seine Bewunderung ausgesprochen und weniger theologische, als physikalische und philosophische Interessen pflegte, das Buch aufnahm, dessen Veröffentlichung er selbst wiederholt und dringend gewünscht hatte. Der briefliche Verkehr beider war seit geraumer Zeit unterbrochen, wenigstens erscheint in den uns erhaltenen Briefen der Faden der Correspondenz gegen Ende des Jahres 1665 abgerissen und erst gegen Mitte des Jahres 1675 wieder angeknüpft. Es mögen Briefe aus der Zwischenzeit verloren gegangen sein; indessen kann Oldenburg den theologisch-politischen Tractat nicht vor dem Jahre 1675 erhalten haben, und er selbst spricht von einer glücklichen Erneuerung des Briefwechsels.

---

[1] Ep. XLIX. — [2] Der Brief ist wahrscheinlich aus dem Jahre 1674 oder 1675. Prof. H. W. Tydeman in Leyden kaufte die Handschrift in einer Auction und gab sie privatim heraus: «Brief van Benedict de Spinoza aán Dr. Lambert van Veldhuysen, medegedeeld door Prof. A. W. Tydeman» (1843); er erschien zuerst öffentlich in K. H. Bruders Ausgabe der Werke Spinozas (Bd. II. Leipzig 1844) als der letzte in der Reihenfolge der Briefe. Ep. LXXV.

Gleich der erste Eindruck des Buchs hatte ihm Bedenken erregt (das Schreiben, worin sie geäußert waren, ist nicht erhalten); schon in dem nächsten Briefe (vom 8. Juni 1675) nimmt er jenes Urtheil als voreilig zurück und will bei tieferer Erwägung nichts in dem Werke gefunden haben, was der wahren Philosophie und dem echten Christenthum zum Schaden gereichen könne. Aber dieses zweite Urtheil ist so unfest wie das erste. In der uns verlorenen Antwort (vom 5. Juli 1675) hatte Spinoza dem Freunde geschrieben, daß er sein in fünf Theilen vollendetes Hauptwerk jetzt herausgeben wolle. Oldenburg ist weit entfernt, diese Nachricht freudig zu begrüßen; vielmehr mahnt er ängstlich zur Vorsicht. „Ich bitte dich dringend aus freundschaftlichster Gesinnung, ja nichts in das Werk einfließen zu lassen, was im mindesten die praktische Frömmigkeit erschüttern könnte, denn das gesunkene und sündhafte Zeitalter jagt mit der größten Begierde nach solchen Lehren, deren Resultate die weit um sich greifenden Laster zu beschützen scheinen." Einige Exemplare des angekündigten Werks in Empfang zu nehmen und für deren Verbreitung Sorge zu tragen, will er dem Freunde nicht abschlagen, aber man merkt, daß er den Auftrag lieber nicht hätte.[1]

Freund Oldenburg urtheilt, wie der gegnerische Lambert Velthuysen: der theologisch-politische Tractat erscheint beiden in seinen Wirkungen als ein gemeinschädliches Buch, welches in dieser sittenverdorbenen Zeit nie hätte geschrieben werden sollen. Spinozas Lehre im Bunde mit den Lastern der Welt! Er leugnet die Glaubwürdigkeit der Schrift und die Autorität der Kirche, er lehrt demnach den theoretischen Atheismus und befördert daher den praktischen! Wie ungereimt und unsinnig dieses Urtheil oder diese Befürchtung auch sein mochte, so mußte sich der Philosoph überzeugen, daß damit der öffentlichen Meinung und der Masse der einflußreichen Leute aus der Seele gesprochen wurde.

In der zweiten Hälfte des Juli 1675 war er nach Amsterdam gereist, um die Herausgabe der Ethik ins Werk zu setzen; kaum hatte man gehört, daß ein neues Buch Spinozas gedruckt werden solle, so schlugen die Theologen Lärm und bestürmten die Obrigkeit und den Statthalter um Schutz für die durch den Atheismus bedrohte Religion. Die Cartesianer machten mit den Verfolgern ge-

[1] Ep. XVII—XVIII.

meinsame Sache, und der erregte Widerstand war so heftig, daß Spinoza sich genöthigt sah, die Herausgabe seines Werks zu verschieben. Vor neunzehn Jahren hatten ihn die Juden verwünscht, jetzt verwünschen ihn auch die Cartesianer: diese «stolidi Cartesiani», wie er sich unmuthig ausdrückt. Die Zeiten sind schlimmer als damals; das Haupt der Republikaner ist erschlagen, die Partei liegt danieder, ohnmächtig und gehaßt; der Prinz von Oranien steht an der Spitze der Dinge, und Spinoza gilt als ein Freund de Witts und ein Anhänger seiner Partei, als ein Mann von den verderblichsten Gesinnungen in der Religion, von verdächtigen in der Politik.

Er verläßt Amsterdam unverrichteter Sache und mit der Ueberzeugung, daß für die Ausführung seiner litterarischen Pläne die Verhältnisse mit jedem Tage ungünstiger werden. Er möchte die feindseligen, in Wahrheit unbegründeten Vorurtheile gegen seine Lehre theils vermeiden, theils entfernen und bittet daher Oldenburg, dem er seine Erlebnisse in Amsterdam schildert: er möge ihm sagen, was für Sätze es sind, die seiner Meinung nach die praktische Frömmigkeit wankend machen könnten, und welche Stellen im theologisch-politischen Tractat die Bedenken der Gelehrten erregt haben? „Ich wünsche nämlich", fügt er hinzu, „diesen Tractat durch einige Anmerkungen zu erläutern und die Vorurtheile dagegen, wenn es möglich ist, aus dem Wege zu räumen."[1] Diese Anmerkungen sind geschrieben, aber nicht bei Lebzeiten Spinozas gedruckt worden.

Oldenburg bezeichnet ihm drei Punkte als besondere Objecte des Anstoßes: daß er 1) Gott und Natur zu identificiren scheine, 2) die Realität und Bedeutung der Wunder leugne und 3) über die Person Jesu Christi, die Gottmenschheit und Erlösung seine Ansichten verheimliche.[2] Der Brief, worin Spinoza diese drei Punkte erörtert und seine Ueberzeugungen dem Freunde mit der größten Offenheit darlegt, ist vielleicht der wichtigste, den er geschrieben. „Ueber Gott und die Natur denke ich ganz anders als die Christen neueren Schlages. Denn ich halte Gott für die innere Ursache aller Dinge, nicht für die äußere. Ich sage mit Paulus, vielleicht auch mit allen Philosophen des Alterthums und ich wage hinzuzufügen mit allen Hebräern der alten Zeit im Hinblick auf gewisse, freilich vielfach gefälschte Ueber-

[1] Ep. XIX. Der undatirte Brief ist später als der Aufenthalt in Amsterdam (Juli 1675), die Antwort Oldenburgs ist vom 15. November 1675. — [2] Ep. XX. (15. November 1675).

lieferungen: daß alle Dinge in Gott leben, weben und sind. Versteht man aber unter Natur bloß Masse oder körperliche Materie, so ist es absolut falsch, wenn man meint, daß ich Gott und Natur (in diesem Sinn) für ein und dasselbe Wesen halte und auf einen solchen Gottesbegriff den theologisch-politischen Tractat stütze.

Was weiter die Wunder betrifft, so bin ich überzeugt, daß die Gewißheit göttlicher Offenbarung nur auf die Weisheit der Lehre, aber nicht auf Wunder, d. h. auf Unwissenheit, gegründet werden könne. Religion und Aberglaube unterscheide ich so, daß jene in der Weisheit (Wahrheit), dieser dagegen in der Unwissenheit wurzelt; daher kommt es, wie mir scheint, daß sich die Christen unter den Andersgläubigen nicht durch Glaube, Liebe und die übrigen Früchte des heiligen Geistes, sondern bloß durch ihre Meinungsart kenntlich machen; wie alle, so gründen auch sie ihren Glauben auf Wunder, d. h auf Unwissenheit, die Quelle des Fanatismus, und so verkehren sie den Glauben, nämlich den wahren, in Aberglauben.

Ueber den letzten Punkt will ich meine Ansicht offen genug aussprechen. Zur Seligkeit halte ich es nicht für absolut nothwendig, Christum nach dem Fleische zu kennen; ganz anders dagegen denke ich von jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der ewigen Weisheit Gottes, welche sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geist, unter allen Menschen am meisten in Jesus Christus offenbart hat, denn ohne diese Weisheit, die allein lehrt, wie sich Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses unterscheiden, kann niemand selig werden." „Was aber das kirchliche Dogma von der Menschwerdung Gottes betrifft, so erkläre ich ausdrücklich, daß ich diese Sätze nicht verstehe; vielmehr, um die Wahrheit zu bekennen, erscheinen sie mir so ungereimt, als wenn mir jemand sagte, daß der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe. Dies genügt, um darzuthun, was ich über jene drei Hauptpunkte denke. Ob aber den Christen deiner Bekanntschaft diese meine Erklärungen gefallen werden, wirst du besser wissen als ich."[1]

Nach diesen Erklärungen wird man nicht mehr fragen können, warum Spinoza, der den Christusglauben so viel höher stellte als die jüdische Religion und mit dem Wesen desselben einverstanden war, doch dem kirchlichen Christenthum fremd blieb; es bedarf keines äußeren

[1] Ep. XXI.

Zeugnisses mehr, um das Gerücht von seinem Uebertritt für unbegründet zu halten. Die Bekenntnisse des Philosophen waren keineswegs nach Oldenburgs Sinn. Dieser fand, daß durch die den Dingen immanente Causalität Gottes die Freiheit im Menschen vernichtet und durch die Verneinung der Wunder, als unbegreiflicher Thatsachen, die göttliche Allmacht, welche alle menschliche Erkenntniß übersteige, aufgehoben werde. Wo bleibe die Auferweckung des Lazarus, die Auferstehung Jesu? Und wenn Spinoza die Menschwerdung Gottes leugne, so erkläre er die Logoslehre und das darauf gegründete Johannisevangelium für vernunftwidrig.[1]

Der Philosoph vermochte so wenig den Akademiker in London als zehn Jahre früher den Getreidehändler in Dordrecht zu überzeugen, daß seine Lehre von der Nothwendigkeit der Dinge nicht fatalistisch zu verstehen sei, und daß die Allmacht Gottes nicht vergrößert werde, wenn man ihr unbegreifliche Handlungen zuschreibe. Es gebe für die menschliche Vernunft sehr viel Unerkanntes, aber das Unerkannte sei nicht gleich dem Unerkennbaren. Darum blieb er bei dem Satz, daß Wunder und Unwissenheit gleichwerthig seien, und kein erleuchteter Glaube sich auf Wunder gründen dürfe. Er bestreite nicht, daß die Apostel allen Ernstes das Factum der Auferstehung geglaubt hätten, wie die Juden allen Ernstes glaubten, daß Gott im Feuer auf dem Sinai erschienen sei. In einem weit höheren Sinn, als dem buchstäblichen, sei Christus in Wahrheit auferstanden: nämlich von den Todten, von denen er selbst gesagt habe: „Lasset die Todten ihre Todten begraben!"

Der Sinn der Todtenerweckung wie der Auferstehung wolle geistig gefaßt sein, so müsse man das ganze Evangelium erklären, darin bestehe der Unterschied zwischen Juden und Christen: daß diese geistig (spiritualiter) gedeutet haben, was jene fleischlich (carnaliter) genommen. Ebenso verhalte es sich mit der Menschwerdung. Wenn die Schrift sage, daß Gott in der Wolke erschienen sei, daß er in der Stiftshütte oder im Tempel gewohnt, so werde man doch nicht meinen, daß Gott die Natur der Wolke, der Stiftshütte und des Tempels angenommen habe? Christus selbst nannte sich den Tempel Gottes. Darin liegt alles. Das Bild bedeutet, daß in ihm vor allem Gott sich offenbart habe. Dasselbe meint Johannes,

[1] Ep. XXII. (16. December 1675.)

wenn er in seiner Lehre vom Logos den wirkungsvolleren Ausdruck braucht: „Das Wort ward Fleisch".[1]

Nach diesen Erklärungen richtet Oldenburg an den Philosophen die Frage, die er ihm auf sein Gewissen beantworten möge: ob er die Geschichte von Christi Leiden, Tod, Begräbniß und Auferstehung wörtlich oder bloß allegorisch verstehe? Er selbst nehme sie buchstäblich auf Grund der Schrift. Spinozas Erwiederung lautet: „Ich nehme wie du, Christi Leiden, Tod und Begräbniß wörtlich, seine Auferstehung dagegen allegorisch".[2] Es ist der letzte Brief, welchen der Philosoph ein Jahr vor seinem Tode an den ehemaligen Freund geschrieben. Oldenburg antwortete sogleich (11. Februar 1676). In diesem seinem letzten Schreiben, das man erst jüngst aufgefunden und veröffentlicht hat, kommt er auf alle seine Einwürfe zurück und sagt am Schluß: die Auferstehung Christi ist ebenfalls wörtlich zu verstehen; gilt sie nur allegorisch, so ist das ganze Evangelium Lüge. „Wer diese Dinge in Allegorien verwandelt, macht sich ein Geschäft daraus, alle historische Wahrheit des Evangeliums zu zerpflücken."[3]

### 4. Die Bekämpfung und Verbreitung des Tractats.

In der Schaar der Gegner, welche den theologisch-politischen Tractat offen und fanatisch bekämpften, standen, wie zu erwarten ist, die protestantischen Theologen, lutherische wie reformirte, in erster Reihe. Daß Spinoza die Bibel anzutasten gewagt, die Entstehung ihrer Schriften ohne übernatürliche Offenbarung, die alttestamentliche Weissagung ohne Inspiration zu erklären gesucht hatte, mußte den rechtgläubigen Protestantismus und seine theologischen Wortführer auf das Heftigste empören. Das Werk erschien als der frechste Angriff, als ein unerhörter Frevel, dem Abgrund der Hölle entstiegen und in den Abgrund der Hölle zu verdammen. Es sind wörtlich die Verwünschungen, in denen die ersten jener Gegner sogleich übereinstimmten: Regner von Mansveld, Professor der Theologie in Utrecht, Musäus, Professor der Theologie in Jena, und Th. Spizelius, lutherischer Prediger in Rotterdam.

Mansvelds Schrift „Wider den anonymen Theologico-Politicus" und Musäus' „Prüfung des theologisch-politischen Tractats

---

[1] Ep. XXIII. — [2] Ep. XXIV. (14. Jan. 1676) mit dem platonischen Gruß εὖ πράττειν. Ep. XXV. (7. Febr. 1676.) — [3] Vloten: Suppl. pg. 309—310.

auf der Wagschaale der Wahrheit", erschienen in demselben Jahre (1674)[1]; gleichzeitig schrieben Blyenbergh und Jac. Batelerius, Prediger der Remonstranten im Haag, gegen Spinoza, der letztere, um den Wunderglauben wider den heillosen Verfasser des theologisch-politischen Tractats zu behaupten. Ein Jahr später veröffentlichte Spizelius seinen «Infelix literator» und bekräftigte Mansvelds Verdammungsurtheil über diesen gottlosesten aller Schriftsteller (irreligiosissimus autor), der in maßloser Selbstüberschätzung und Frechheit sich so weit verstiegen habe, die göttliche Erleuchtung der Propheten zu leugnen. „Man möchte zweifeln", sagt Musäus, der jena'sche Theologe, „ob in der großen Zahl derer, welche der Satan selbst zur Verkehrung alles göttlichen und menschlichen Rechts gedungen hat, einer zu finden sei, der sich damit so viel Mühe gegeben, als dieser zum größten Unheil der Kirche und des Staates geborene Betrüger". Ueberall pries man die Schrift des Musäus. Der ehrliche Colerus reicht ihm die Siegespalme und nennt ihn den gründlichsten unter den Gegnern Spinozas; geräth er doch selbst über den theologisch-politischen Tractat, welcher lauter unbewiesene Hypothesen enthalte, in einen solchen Zorn, daß er in die Worte ausbricht: „Der Herr vernichte dich, Satan, und mache dich stumm!"

Spinoza hatte zufällig Mansvelds Schrift in einem Buchladen gefunden und flüchtig durchblättert. In ungetrübter und durch den Eindruck eines ohnmächtigen Gegners erheiterter Stimmung schreibt er einem Freunde: „Das Buch, welches ein Utrechter Professor gegen mich geschrieben hat, und das nach seinem Tode erschienen ist, habe ich im Schaufenster eines Buchhändlers ausgestellt gesehen und aus dem Wenigen, das ich bei dieser Gelegenheit darin gelesen, erkannt, daß die Schrift nicht der Lectüre, geschweige einer Antwort werth sei. Daher ließ ich Buch und Verfasser. Doch mußte ich im Stillen lächeln und denken, wie doch allmal die Unwissendsten auch die Keckſten und Schreibfertigsten sind. Die Buchhändler scheinen es mit den Waaren, die sie zum Verkauf ausstellen, wie die Höker zu machen, welche auch das Billigste und Schlechteste stets zuerst sehen lassen. Der Teufel, heißt es, ist sehr schlau, aber ich glaube, der Genius dieser Leute ist noch

[1] Regnerus a Mansveld: Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Op. post. Amst. 1674. Musaeus: Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus. 1674.

weit durchtriebener."[1] Dagegen scheint Spinoza das Buch des Musäus wirklich gelesen zu haben, denn man fand es in seinem Nachlaß.

So war in den Jahren 1674 und 1675 eine Menge polemischer Schriften gegen den theologisch-politischen Tractat erschienen, und der Eindruck derselben herrschte in der öffentlichen Stimmung, als der Philosoph im Juli 1675 nach Amsterdam kam, um seine Ethik drucken zu lassen. Es war der ungünstigste Moment, den er wählen konnte, und für seine Feinde der gelegenste, um ihm alle möglichen Hindernisse zu bereiten.

Indessen fand das Buch auch seine Freunde und Bewunderer, die es sogleich über die Grenzen der gelehrten Kreise hinaus durch Uebersetzungen zu verbreiten wünschten. Doch trat der Philosoph selbst dieser Absicht bei Zeiten entgegen, weil er und seine Freunde fürchteten, daß im Fall einer solchen auf das große Publicum berechneten Propaganda unfehlbar ein öffentliches Verbot das Werk treffen würde; auch hat er wenigstens so viel bewirkt, daß während seines Lebens eine Uebersetzung des theologisch-politischen Tractats nicht erschien. Aber das Verbot durch die Generalstaaten blieb trotzdem nicht aus. Schon den 17. December 1671 schreibt Spinoza an Jarig Jelles in Amsterdam, um ihn dringend zu bitten, die Herausgabe einer niederländischen Uebersetzung, welche, wie er gehört, schon fertig sei und gedruckt werden solle, zu verhindern. Es geschah. Der Uebersetzer Jan Hendrikſen Glasemaker hielt seine Arbeit zurück, und sie wurde erst viele Jahre nach dem Tode des Philosophen veröffentlicht.[2]

Um dem Verbote zu entgehen, trieb man mit dem Originalwerk eine Art buchhändlerischen Schmuggel und verbreitete dasselbe unter falschen Titeln; der Verfasser und sein Object wurde durch ein Aushängeschild versteckt, wohinter niemand den Spinoza und dessen theologisch-politischen Tractat vermuthen konnte. So erschien der letztere im Jahr 1673 unter drei verschiedenen Außenseiten, die mit der unschuldigsten Miene eine sehr unverdächtige und harmlose Waare ankündigten: 1) „Erste Sammlung der historischen Werke von Daniel

---

[1] Ep. L. (Hagae 2. Jan. 1674.) — [2] Ep. XLVII. Glasemakers Uebersetzung führt den Titel: De rechtzinnige Theologant of godgeleerde staatkundige Verhandelinge. Uit het Latin vertaalt. Te Hamburg by Henr. Koenraad 1693. Der thatsächliche Druckort war Amsterdam.

Digitized by Google

Heinſe. Zweite verbeſſerte und vermehrte Auflage"; 2) „Neue Idee der geſammten Medicin von Franzisk. de la Boë Silvius. Zweite Ausgabe"; 3) „Sämmtliche chirurgiſche Werke von Fr. Henriquez de Villacorta, erſtem Leibarzt der Könige Philipp IV. und Carl II. Mit allerhöchſter Genehmigung Sr. Maj. des Königs von Spanien."[1]

Die franzöſiſche Ueberſetzung übernahm Saint-Glain aus Anjou, ein ausgewanderter franzöſiſcher Calviniſt, der als Kapitän in holländiſchen Dienſten geſtanden hatte, dann als Zeitungsredacteur in Amſterdam beſchäftigt war und ein begeiſterter Verehrer Spinozas wurde. Dieſer wußte um das Werk und hat wahrſcheinlich nicht zugelaſſen, daß es bei ſeinen Lebzeiten gedruckt wurde; es erſchien ein Jahr nach ſeinem Tode (1678), nicht unter dem Originaltitel, ſondern auch in drei verſchiedenen Formen, die ſcheinbar verſchiedene Werke ankündigten, aber nur das erſte Blatt geändert hatten. Die Titel hießen: 1) „Der Schlüſſel des Heiligthums von einem Gelehrten unſeres Jahrhunderts"; 2) „Abhandlung über die abergläubiſchen Ceremonien der Juden aus alter und neuer Zeit"; 3) „Merkwürdige Betrachtungen eines unbefangenen Geiſtes über die für das öffentliche wie private Wohl wichtigſten Gegenſtände".[2]

Dieſe Ueberſetzung iſt beſonders deshalb von hiſtoriſcher Bedeutung, weil ſie als Nachtrag unter der Ueberſchrift: „Wichtige und zum Verſtändniß dieſes Buchs nothwendige Bemerkungen" von der Hand des Philoſophen ſelbſt verfaßte Noten enthält.[3] Es ſind jene Anmerkungen, die Spinoza im Herbſt 1675 im Sinn hatte, als er ſeinem Freunde Oldenburg ſchrieb, er trage ſich mit der Abſicht, ſein Werk zu er-

---

[1] Danielis Heinsii operum historicorum collectio prima. Editio secunda, priori multo emendatior et auctior. Accednnt quaedam hactenus inedita. (Lugd. Bat. 1673.) Francisc. de la Boë Silvii totius medicinae nova idea. Editio secunda. (Amst. 1673.) Fr. Henriquez de Villacorta, M. doct. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. archiatri opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentiss. Hispaniarum regis. (Amst. 1673.) — [2] La clef du sanctuaire par un savant homme de nôtre siècle. Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. Cor. II. ch. 3. v. 17. (Leyden 1678.) Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciennes que modernes. (Amst. 1678.) Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier. (Cologne 1678.) Zu vgl. Nicéron: Mémoires. T. XIII. pg. 46—48. — [3] Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre.

läutern.[1] Diese kurz vor seinem Tode aufgezeichneten Noten hat der Philosoph mehreren Exemplaren des theologisch-politischen Tractats als Randglossen eingeschrieben: eines davon kam in den Besitz des Buchhändlers Jan Rieuwertz, ein anderes schenkte Spinoza einem Freunde mit folgender Widmung: „Dem Herrn J. St. Klesmann macht der Verfasser dieses Buch zum Geschenk, erläutert durch einige Anmerkungen, welche er selbst eigenhändig hineingeschrieben hat, den 27. Juli 1676".[2] (Dieses Unicum wurde von dem Königsberger Professor Schütz auf einer Auction in Amsterdam erstanden und nach seinem Tode für die Bibliothek des Grafen von Wallenrod erworben.) In anderen Exemplaren des theologisch-politischen Tractats fand sich die Zahl der eingeschriebenen Randglossen um einige vermehrt; eine Abschrift davon erhielt durch Vermächtniß die Leydener Universitäts-bibliothek (1756): ein Besitz, auf welchen Tydeman aufmerksam machte, als er den Brief an Lambert Velthuysen herausgab (1843). Endlich ist in jüngster Zeit noch eine handschriftliche holländische Uebersetzung dieser Marginalnoten aufgefunden und zur Herausgabe des vollständigen Textes mitverwerthet worden (1852).[3]

Es fand sich auch ein Scheingegner, welcher die doppelte Absicht, den Holländern zu schaden und den Spinoza so interessant wie möglich erscheinen zu lassen, durch einen Angriff gegen den Verfasser des theologisch-politischen Tractats maskirte. Stouppe, der Befehlshaber eines französischen Schweizerregiments in Utrecht, veröffentlichte während des Krieges unter dem Titel „Die Religion der Holländer"[4], ein Pamphlet, worin er diese (nach dem Sinn Ludwigs XIV.) als Feinde der Religion behandelte und ihnen den Vorwurf machte, daß sie allen möglichen Secten Raum und selbst dem baaren Atheismus freien Lauf ließen. Es wäre unlängst ein Werk erschienen, das auf die Zerstörung

[1] S. oben S. 150. — [2] Nobilissimo Do Do Jacobo Statio Klefmanno dono d. autor, et nonnullis notis illustravit illasque propria manu scripsit. Die 27. Julii anno 1676. — [3] Der Erste, der die Anmerkungen aus der französischen Uebersetzung in die Werke Spinozas aufnahm, war H. E. G. Paulus (1802); noch in demselben Jahr wurden die lateinischen Originalnoten nach dem Codex, den Rieuwertz besaß, durch Chr. Theoph. von Murr herausgegeben; den genaueren, im Wallenrodschen Exemplar befindlichen Text veröffentlichte Wilh. Dorow (1835); das Verdienst der vollständigen, auf die Kenntniß und sorgfältige Vergleichung des gesammten gedruckten und handschriftlichen Materials gegründeten Herausgabe hat sich Eduard Böhmer erworben (1852). — [4] La religion des Hollandais. (Utr. 1673.)

aller Religionen ausginge und sie nicht als göttliche Offenbarungen, sondern als Machwerke politischer Klugheit hinstellte; die Generalstaaten hätten das Buch zwar verboten, trotzdem werde es verkauft und verbreitet. Der Autor Namens Spinoza, ein berühmter und gelehrter Mann, wie seine zahlreichen Anhänger versichern, sei ein schlechtgesinnter Jude und kein besserer Christ, er lebe unangefochten im Haag, von aller Welt besucht, selbst von vornehmen Frauen, von keinem bekämpft; noch hätte kein niederländischer Theologe gegen ihn geschrieben, diese Herrn schwiegen, sei es aus Gleichgültigkeit gegen das um sich greifende Verderben oder aus stiller Zustimmung oder weil sie nicht die Kraft der Widerlegung besäßen. Wie wenig Spinoza die polemische Zielscheibe dieser Schrift war, beweist die Thatsache, daß in demselben Jahre der Feldherr der französischen Invasionsarmee, Prinz Condé, den Philosophen einladen ließ, ihn in Utrecht zu besuchen. Wir wissen, daß die niederländischen Theologen keineswegs schwiegen und im Jahre 1674 eine Fluth von Gegenschriften hereinbrach.

### 5. Geister- und Gespensterglaube.

In dieses Jahr fällt ein ziemlich weitläufiger Briefwechsel mit einem uns bisher unbekannten, aber in der Schätzung des Philosophen angesehenen Manne, denn er spricht von der großen Hochachtung und Ehrerbietung, die er *stets* für ihn gehegt habe und noch hege, die ihm den Widerspruch schwer und die Schmeichelei unmöglich mache. Und es muß wohl ein Mann von gewissem Ansehen gewesen sein, welcher den Verfasser des theologisch-politischen Tractats allen Ernstes auffordern konnte, über Geister und Gespenster ihm Rede und Antwort zu stehen.[1]

Der Gespensterfreund berief sich auf die Autoritäten des Alterthums und der neuen Zeit, Philosophen und Theologen, auf Sokrates, Plato, Aristoteles und Plutarch, auf die Erzählungen des Plinius und Sueton, auf Cardanus und Melanchthon u. s. w., er wollte Geister- und Spukgeschichten theils selbst erlebt theils aus dem Leben anderer, die er kannte, in Erfahrung gebracht haben, gab es doch einen Bürgermeister, der in der Brauerei seiner Mutter Nachts denselben Lärm als am Tage gehört hatte. Nach seiner Philosophie sollten in einen wohlgeordneten Welthaushalt auch Geister und Gespenster gehören, die Vollkommenheit und Schönheit des Universums würde Abbruch leiden, wenn darin zwar Körper ohne Seelen, aber

[1] Ep. LV—LX. (Sept. u. Octob. 1674.) — Ueber diesen Mann s. unten Cap. VI.

keine Seelen ohne Körper existirten; wolle man dieses Argument bestreiten, so müsse man die Welt nicht für eine planmäßige Schöpfung, sondern für das Werk des bloßen Zufalls halten.[1]

Den Geister- und Gespensterglauben erklärt unser Philosoph aus dem Phantasiebedürfniß der Menschen, welches der Vernunfteinsicht Ammenmährchen vorziehe; er kenne selbst keine sichere Thatsache, die das Dasein solcher Erscheinungen beweise, keinen glaubwürdigen Schriftsteller, der sie berichte; Sokrates, Plato und Aristoteles hätten bei ihm nur geringe Geltung; er würde verwundert sein, wenn vorurtheilsfreie Denker, wie Demokrit, Epikur und Lucrez dergleichen Dinge erzählten, aber jene dämonengläubige Philosophen hätten aus Neid Demokrits Werke verbrannt.[2]

Was die Vollkommenheit und Schönheit der Welt betreffe, so entspreche diese Vorstellung nicht der Natur der Dinge, sondern nur den Wünschen und Bedürfnissen der menschlichen Einbildung, die eben so gut allerhand Ungeheuer, wie Centauren, Drachen, Greife u. s. w. fordern und mit solchen imaginären Geschöpfen die Welt bevölkern könnte. Aus dem Dasein seelenloser Körper folge das Dasein körperloser Seelen ebensowenig, wie aus dem Kreis ohne Kugel die Existenz einer Kugel ohne Kreis.[3] Der Gespensterfreund war wirklich dieser Ansicht und ließ sich die Kugel ohne Kreis gefallen.[4] Er hatte dem Philosophen die Alternative gestellt (in welche der eigentliche Schwerpunkt des Briefwechsels fällt): entweder du bejahst die planmäßige und geordnete Schöpfung oder du behauptest die Entstehung der Welt durch den Zufall! Spinoza erwiederte: ich begreife die Welt als eine nothwendige Folge der göttlichen Natur und verneine ihre Entstehung durch einen Act des Willens nach Analogie des menschlichen.

Damit kam die briefliche Verhandlung auf die Frage über Nothwendigkeit und Freiheit. Daß man sich den göttlichen Geist, wie der Gegner meinte, nach Analogie des menschlichen, nur unendlich vergrößert vorstellen müsse, sei eine ungereimte Forderung. In derselben Weise würden die Dreiecke und Kreise, wenn sie reden könnten, auch räsonniren, sie würden sagen: „Gott sei ein eminentes Dreieck, ein eminenter Kreis!" Die Menschen sagen: „Gott sei ein eminenter

[1] Ep. LV. (14. Sept. 1674.) LVII. (21. Sept. 1674.) LIX. — [2] Ep. LVI. LVIII. LX. — [3] Ep. LVIII. — [4] Ep. LIX.

Verstand, ein eminenter Wille!" Dies aber heiße Gott nicht erkennen, sondern imaginiren oder unklar vorstellen, und das Object der unklaren Vorstellung sei nicht wirklich, sondern chimärisch. Wenn ich von Gespenstern eine so klare Vorstellung hätte wie von einem Dreieck, sagte der Philosoph, so würde ich sie bejahen; da ich sie aber nur einbilde, wie ich mir auch Harpyien und Greife einbilden kann, so muß ich ihre Existenz verneinen und sie als Träume betrachten. Aus diesem Satze schien dem Andern die Verneinung auch der göttlichen Existenz, also der Atheismus zu folgen, es müßte denn sein, was unmöglich ist, daß wir Gott ebenso klar und deutlich vorstellen als ein Dreieck. Hier gab Spinoza die berühmte, seine ganze Denkart bezeichnende Antwort: „Auf deine Frage, ob ich von Gott eine ebenso klare Idee als vom Dreieck habe, sage ich Ja. Wenn du mich aber frägst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild als vom Dreieck habe, so werde ich mit Nein antworten."[1]

Er schloß mit der Erklärung: Gespenstergeschichten sind Wundergeschichten. „Wenn du sie auf den Kredit einiger Philosophen des Alterthums glauben willst: mit welchem Recht darfst du die Wunder der göttlichen Jungfrau und aller Heiligen verneinen, die ja von so vielen hochberühmten Philosophen, Theologen und Historikern gesammelt und überliefert sind, daß sich die Zahl dieser Autoritäten zu den deinigen verhält, wie hundert zu eins?"[2]

### 6. Albert Burghs Bekehrungsversuch.

Es war kaum ein Jahr nach diesem Briefe verflossen, als die Autoritäten der katholischen Kirche dem Philosophen selbst entgegengehalten und an ihm als Bekehrungsmittel versucht wurden. Jener schon erwähnte Albert Burgh[3], der einst zu Spinozas jüngeren

[1] Ep. LX. — [2] Ebendaselbst. (Schluß.) — [3] Der Vater dieses Albert Burgh war Coenraad Burgh, Heer van Kortenhoef, der zu den reichsten Leuten der Stadt Amsterdam gehörte; Albert Burgh war das älteste seiner fünf Kinder und wohl im Jahre 1651 geboren (also neunzehn Jahre jünger als Spinoza), er wurde den 20. Februar 1668 in Leyden als Student der Philosophie eingeschrieben (damals lebte Spinoza schon seit fünf Jahren in Voorburg) und sei einer von den jungen Leuten aus der Leydener Studentenwelt gewesen, welche den Spinoza ab und zu in Voorburg oder im Haag besuchten. Während seiner italienischen Reise, die wahrscheinlich in das Jahr 1673 fällt, habe er sich unter den klerikalen Einflüssen, welche in Venedig, Padua und besonders in Rom durch den Dominikaner Martin Harney aus Amsterdam auf ihn ausgeübt wurden, zur römischen Kirche bekehrt. (Meinsma. S. 381—383).

Freunden gehört hatte, der Abkömmling einer Familie, welche unter Albas Schreckensherrschaft alle Foltern der Glaubenstyrannei mit dem Muth der Bekenner ertragen hatte, war nach Italien gereist und dort zur römischen Kirche übergetreten. Von Florenz aus schreibt er (in lateinischer Sprache) den 11. September 1675 an Spinoza und fordert ihn auf, seinem Beispiele nachzufolgen.[1] Wenn der Philosoph in seiner Antwort bemerkt, daß er und seine Freunde auf die vorzügliche Begabung des Bekehrten einst große Hoffnungen gesetzt; wenn er ihm weiter vorhält, daß er seine Lehre, die er jetzt für eine Chimäre erkläre, niemals kennen gelernt habe, so schien diese Angabe jene frühere, nunmehr widerlegte Vermuthung zu bestätigen, daß der Verfasser des Briefs derselbe junge Mann war, dem Spinoza in Rijnsburg Unterricht in der cartesianischen Naturphilosophie gab, weil er ihm die eigenen Ansichten nicht mittheilen wollte.[2]

Es scheint, daß sich der Philosoph und seine Freunde nicht bloß in ihren Hoffnungen, sondern auch in ihrem Urtheil verrechnet hatten. Wenigstens ist dieser Brief kein Zeugniß einer besonderen Begabung. Niemals ist ein Bekehrungsversuch, der unter allen Umständen erfolglos sein mußte, ungeschickter und plumper angestellt worden; er entbehrt jeder Art feiner, menschenkundiger Behandlung, welche Kunst ein Proselytenmacher verstehen muß; er ist im Ton einer dreisten und frechen Kapuzinade gehalten, die auf einen Spinoza noch schlechter paßte, als die Faust aufs Auge. Um ihn zu bekehren, läßt Burgh eine Fluth von Schimpfreden gegen den Mann los, den er verehrt hatte. Es ist nicht genug, daß er den Philosophen „einen von Stolz und Hoffart aufgeblasenen, von teuflischem Uebermuth strotzenden Mann" nennt, daß er seine Gesinnung als „verwegene, verrückte, bejammernswerthe und verfluchte Anmaßung", seine Principien als „falsch, frech und unvernünftig" bezeichnet, er wendet sich direct an seine Person und ruft ihm zu: „Elendes Menschlein, gemeines Erdenwürmchen und weniger als das, Asche und Würmerspeise!" Er habe das Maß seiner Verirrung und Uebelthaten im theologisch-politischen Tractat erfüllt, und es sei endlich Zeit umzukehren. Er möge wissen, daß die Schrift nicht kraft der menschlichen Vernunft, sondern kraft der göttlichen Offenbarung, daß sie nicht bloß aus der Schrift, sondern auch aus der apostolischen Ueberlieferung verstanden sein wolle. Wie er sich anmaßen

[1] Ep. LXXIV. (III. Non. Sept. 1675). — [2] Vgl. vor. Cap. S. 140 flgd.

könne, im Besitz der besten Philosophie zu sein, da er nicht alle Systeme der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geprüft habe? Wie er wage, das Wesen der Dinge erkennen zu wollen, da er die Macht der Wünschelruthe und der Beschwörungen durch magische Worte und Zeichen zu erklären nicht im Stande sei? Er solle seiner Ohnmacht inne werden und sich der göttlichen Offenbarung unterwerfen, deren alleiniges Gefäß die römisch-katholische Kirche sei. Die Wahrheit der Kirche Gottes sei bewiesen durch die Glaubensübereinstimmung von Myriaden, durch ihre Gründung und ununterbrochene Fortdauer seit Anfang der Welt, durch die Stiftung des neuen Bundes kraft der Menschwerdung Christi, durch die mehr als sechszehn Jahrhunderte der Dauer des katholischen Christenthums, durch die bewunderungswürdige Ordnung und Regierung der römischen Kirche, durch das Leben und die Wunder zahlloser Heiliger und Märtyrer, durch die Bekehrung zahlloser Ungläubiger und Ketzer, darunter so vieler gewichtiger Philosophen, endlich durch das elende und heillose Leben der Atheisten.

„Bekehre dich also, Philosoph, erkenne deine weise Thorheit, deine thörichte Weisheit, werde aus einem Uebermüthigen ein Demüthiger und du wirst geheilt sein." „Ich habe diesen Brief an dich geschrieben, um dir meine Liebe, obgleich du ein Heide bist, zu beweisen und dich zu bitten, daß du aufhören mögest, andere zu verderben." „Verschließe dich nicht der Bekehrung! Wenn du jetzt auf diesen Ruf Gottes nicht hörst, so wird der Zorn des Herrn gegen dich entbrennen, du wirst von seiner unendlichen Barmherzigkeit verlassen und ein Opfer der göttlichen Gerechtigkeit werden! Möge der Allmächtige es abwenden zum Ruhm seines Namens, zum Heil deiner Seele und zum heilsamen, beherzigenswerthen Vorbilde der vielen unseligen Anhänger, die deine Götzendiener sind."

Je roher und fanatischer der bekehrungssüchtige Brief gehalten war, um so ruhiger und würdiger faßte der Philosoph seine Antwort, die er am liebsten unterlassen hätte und nur auf Bitten der Freunde sich abgewann. Er hielt dem Proselytenmacher vor, daß er durch seinen Abfall sich der Vorfahren unwürdig gezeigt, die Eltern tief gekränkt, seinen früheren Ueberzeugungen zuwider gehandelt habe und, wie aus seinem Briefe hervorgehe, nicht bloß ein Convertit, sondern ein Fanatiker geworden sei. Er wolle nicht mit den Lastern der Priester und Päpste gegen die römische Kirche zu Felde ziehen, wie die Gegner derselben mit vielem Affect zu thun pflegen; eine solche Polemik könne

die Gemüther aufregen, aber nicht belehren; er räume ein, daß diese Kirche Männer von großer Gelehrsamkeit und tugendhaftem Lebenswandel mehr als die übrigen christlichen Kirchen besitze; sie sei zahlreicher als diese, darum habe sie nothwendig eine größere Menge Guter und Schlechter; aber die Heiligkeit des Lebens sei kein Monopol der römischen Katholiken, sondern auch Lutheranern, Reformirten, Mennoniten und Mystikern eigen. Nicht in Dogma und Cultus, sondern in der Gesinnung der Gerechtigkeit und aufopfernden Liebe zeige sich die wahre Religion; da allein sei der Geist Christi gegenwärtig, er sei unser alleiniger Führer auf dem Wege zu diesem Ziel. Das johanneische Wort: „daß wir in Gott bleiben und Gott in uns" enthalte das Wesen der Frömmigkeit, die Frucht des heiligen Geistes und den Ausdruck des wahren katholischen Glaubens. Was die römische Kirche noch außerdem an Unterscheidungslehren und -zeichen besitze, sei überflüssig und vom Uebel. Widersinnig sei der Glaube an den Satan, abgöttisch der an den Gott in der Hostie; auch wäre die römische Kirche nicht die einzige, die sich für die von Gott erwählte, der Menschheit von Anbeginn offenbarte, durch Alter und ununterbrochene Dauer über allen Wechsel erhabene hielte; eben dasselbe preisen die Pharisäer (Rabbiner) von der jüdischen («ipsissima Pharisaeorum cantilena est»).

Und zwar sei das historische Recht der jüdischen Kirche älter, ihre Märtyrer nicht weniger zahlreich, deren Glaubenstreue eben so freudig. Hier nennt Spinoza das Beispiel eines spanischen Märtyrers, Judas des Gläubigen, der für die jüdische Religion den Feuertod erlitten und mitten in den Flammen des Scheiterhaufens ausgerufen habe: „Gott, in deine Hände befehle ich meinen Geist!"[1] Es gebe der Religionen wie der philosophischen Systeme viele; daher läßt Spinoza die Frage, ob er, der seine Lehre für die beste halte, alle übrigen Systeme geprüft habe, auf den Neubekehrten zurückfallen: ob dieser alle Religionen untersucht, bevor er die römische als die alleinseligmachende angenommen? Die Frage selbst beantwortet er treffend: er habe nicht ge-

[1] Ep. LXXIV. — Dieser Judas war ein spanischer Neuchrist (Lope de Vera y Alarcon), der sich zum Judenthum bekehrt hatte und dafür in Valladolid den 25. Juli 1644 verbrannt wurde. Spinoza schöpft das Beispiel aus seiner Erfahrung; er sagt: «novi», aber nicht «vidi»: man kann daher nicht schließen, daß Spinoza als ein Augenzeuge dieser Hinrichtung noch im Jahre 1644 in Spanien war. S. Grätz: Geschichte der Juden, Bd. X. S. 101. Noten S. VI. Vgl. oben S. 118 Anmerk.

wählt, sondern erkannt; die Wahrheit sei nicht Sache der Wahl, sondern der Einsicht, sie erleuchte sich und den Irrthum. «Est enim verum sui index et falsi.» Wer gewählt hat, der glaubt oder hofft, das Beste gefunden zu haben. Wer dagegen klar und deutlich erkennt, hält seine Einsicht nicht für besser als die der andern, sondern einfach für wahr und ihr Gegentheil für falsch. In diesem Sinne ist das oft angeführte, an dieser Stelle ausgesprochene Wort Spinozas zu verstehen: „Ich glaube nicht, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne".

„Höre du auf", ruft er zuletzt dem Proselytenmacher zu, „ungereimte Irrthümer Mysterien zu nennen und Unbekanntes oder noch Unentdecktes auf schmähliche Art mit solchen Dingen zu verwechseln, die bewiesenermaßen unvernünftig sind, wie die erschrecklichen Geheimnisse dieser Kirche, die, je vernunftwidriger sie sind, dir um so übervernünftiger erscheinen."

## II. Die letzten Erlebnisse.

### 1. Der Ruf nach Heidelberg.

Indessen hatte sich der Name Spinozas durch seine beiden Werke verbreitet, und es gab hochstehende Männer, welche in ihrer Würdigung des Philosophen sich durch das Geschrei über seinen Atheismus nicht irre machen ließen. Schon war die Verfolgung gegen den theologisch-politischen Tractat im Gange, als Spinoza durch die Berufung an eine deutsche Universität überrascht wurde. Einer der tüchtigsten und toleransten Regenten der Zeit, Kurfürst Carl Ludwig von der Pfalz, der Bruder jener Elisabeth, welcher vor einem Menschenalter Descartes sein Hauptwerk gewidmet hatte[1], wünschte den Philosophen im Haag für die Hochschule seines Landes in Heidelberg zu gewinnen.

Nach einem fast dreißigjährigen Exil war dieser Fürst in seine Erblande zurückgekehrt, um die Aufgabe, welche ihm das Schicksal gestellt hatte, mit der ganzen Energie seiner Einsicht und Willensstärke zu lösen: nach den Verheerungen des verderblichsten aller deutschen Kriege „der Wiederhersteller der Pfalz" zu werden. Unter seinem Scepter durften die Wiedertäufer und die Sabbatarier (Judenchristen) ruhig leben, er wollte und betrieb grundsätzlich die Union der beiden reformirten Con-

[1] Vgl. Band I. Buch I. Cap. IV. S. 191—193. Vgl. meine Festrede zur 500jährigen Jubelfeier der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg (1886). S. 70–77.

fessionen in Form einer Cultusgemeinschaft ohne Glaubensvermengung (1677), noch kurz vor seinem Tode gründete er in seiner Feste Friedrichsburg zu Mannheim den drei christlichen Kirchen einen Tempel der Eintracht (1679). Bald nach seinem Regierungsantritt hatte er die völlig verödete, ihrer Bücherschätze beraubte Universität Heidelberg wieder eröffnet (1. Nov. 1651) und neunzehn Jahre später durch ein eigenes Statut so eingerichtet, daß die theologischen Professuren nur an die beiden reformirten Bekenntnisse, die übrigen Facultäten an keinerlei confessionelle Glaubensschranken gebunden sein sollten (1. Sept. 1672).

Jetzt hinderte nichts, selbst dem Verfasser des theologisch-politischen Tractats ein philosophisches Lehramt in Heidelberg anzubieten. Der Franzose Chevreau, der als litterarischer Gesellschafter dem Fürsten zur Seite ging, hatte ihn auf Spinozas Werk über Descartes aufmerksam gemacht, und nachdem Carl Ludwig selbst einige Abschnitte darin gelesen, so ertheilte er einem seiner vertrautesten Räthe, dem Professor der Theologie Joh. Ludwig Fabricius, den Auftrag, den niederländischen Philosophen nach Heidelberg zu berufen. Dieser schrieb den 16. Febr. 1673 (in lateinischer Sprache) an Spinoza: „Seine Durchlaucht der Kurfürst der Pfalz, mein gnädigster Herr, hat mir befohlen, Sie, den ich bisher nicht gekannt, der aber Seiner Durchlaucht vorzüglich empfohlen worden, brieflich zu fragen, ob Sie an Seiner berühmten Universität Heidelberg eine ordentliche Professur der Philosophie anzunehmen geneigt wären? Sie werden die gegenwärtige Jahresbesoldung der ordentlichen Professoren erhalten. Nirgends wo anders können Sie einen Fürsten finden, welcher ausgezeichneten Köpfen, zu denen er Sie rechnet, günstiger gesinnt ist. Sie werden die Freiheit zu philosophiren in vollstem Umfange haben und dieselbe nach dem Vertrauen des Fürsten zur Störung der öffentlich anerkannten Religion nicht mißbrauchen. Ich habe dem Befehl des erleuchteten Fürsten gehorchen müssen und bitte Sie deshalb dringend, mir so bald als möglich zu antworten. Nur dies eine füge ich noch hinzu: wenn Sie hierher kommen, werden Sie sich eines echt philosophischen Lebens erfreuen, es müßte denn alles wider unser Hoffen und Erwarten ausfallen.“ [1]

Nach einer langen und reiflichen Erwägung lehnte Spinoza den Ruf ab. Er antwortete erst den 30. März 1673: „Wenn ich je das Verlangen nach einem akademischen Lehramt gehabt hätte, so würde

[1] Ep. LIII.

ich mir kein anderes haben wünschen können, als welches Seine Durchlaucht der Kurfürst der Pfalz mir durch Sie anbietet, zumal wegen der Freiheit zu philosophiren, die der Fürst mir einzuräumen geruht, um davon zu schweigen, daß ich mir längst gewünscht, unter einem Herrscher zu leben, dessen Weisheit alle bewundern. Da ich aber öffentlich zu lehren niemals im Sinne gehabt, so kann ich mich nicht dazu bringen, diese vorzügliche Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir erwogen habe. Mein erstes Bedenken ist, daß ich der Fortbildung der Philosophie entsagen muß, wenn ich meine Zeit dem Unterricht der akademischen Jugend widme. Dann kommt ein zweites Bedenken: ich weiß nicht, in welche Grenzen die mir eingeräumte philosophische Freiheit einzuschließen ist, damit ich den Schein absichtlicher Religionsstörung vermeide; denn die Zwietracht entspringt nicht sowohl aus feurigem Religionseifer als aus mancherlei anderen menschlichen Leidenschaften und namentlich der Zanksucht, welche alles, auch das richtig Gesagte, zu verkehren und zu verdammen pflegt. Und da ich diese Erfahrungen schon in meinem privaten und einsamen Leben gemacht habe, so würde ich sie in der Würde eines öffentlichen Lehrers noch viel mehr zu befürchten haben. Ich zögere daher, wie Sie sehen, nicht in Hoffnung auf ein besseres Lebensloos, sondern aus Liebe zur Ruhe, die ich einigermaßen bewahren zu können glaube, wenn ich mich aller öffentlichen Lehrthätigkeit enthalte. Deshalb bitte ich Sie dringend, bei Seiner Durchlaucht dem Kurfürsten mir die Erlaubniß zu erwirken, daß ich über die Sache noch weiter mit mir zu Rathe gehen darf."[1]

Die Gründe, aus denen Spinoza sich dem Ruf versagt hatte, waren so positiv, durchdacht und treffend, daß man die letzte Wendung nur für eine höfliche Form halten kann, um den kategorischen Ausdruck der Ablehnung zu schwächen. Die Bedenken des Philosophen erscheinen vollkommen begründet. Der theologisch-politische Tractat war damals weder dem Kurfürsten noch Fabricius noch Chevreau, wie aus seinen Denkwürdigkeiten hervorgeht, bekannt und würde voraussichtlich auch unter dem freisinnigsten Regenten eine akademische Wirksamkeit Spinozas auf die Dauer unmöglich gemacht haben.

[1] Ep. LIV. — Ueber die Regierung Carl Ludwigs vgl. L. Häusser: Gesch. der rheinischen Pfalz. Bd. II. S. 542—688. Ueber Chevreaus Einfluß auf Spinozas Berufung: Bayle, Art. Spinoza. Rem. H. — Chevraeana II. pg. 99. 100.

## 2. Der Beſuch in Utrecht.

Im Sommer deſſelben Jahres, wo der Ruf nach Heidelberg an ihn ergangen war, empfing Spinoza eine Einladung nach Utrecht, wo ihn der Prinz Condé zu ſehen und zu ſprechen wünſchte. Der große Condé gehörte, wie man weiß, zu den lebhaften Verehrern der carteſianiſchen Philoſophie in der Art des hochſtehenden Weltmannes, der nichts vom Pedantismus der Schule kennt; er war freigeiſtig genug, um den Verfaſſer des theologiſch-politiſchen Tractats nicht für ein Werkzeug des Teufels, ſondern für eine ſehr intereſſante Perſönlichkeit zu halten. Der Oberſtlieutenant Stouppe, jener Scheingegner, hatte, wie es ſcheint, den Prinzen auf den Philoſophen im Haag aufmerkſam gemacht und, während er in einem öffentlichen Pamphlet den Holländern die Duldung Spinozas höhniſch vorwarf, mit dem letzteren ſelbſt Briefe gewechſelt, worin der Wunſch Condés nach der perſönlichen Bekanntſchaft des Philoſophen ausgedrückt war.[1]

Dieſer folgte der wiederholten Einladung, mit welcher zugleich er den Paß nach Utrecht erhalten hatte. Daß er hier im franzöſiſchen Hauptquartier als Gaſt des Prinzen Condé einige Zeit (wahrſcheinlich im Juli 1673) verweilt hat, ſteht außer Zweifel; dagegen ſind unſere Nachrichten in Streit, ob er den Prinzen, der gerade zu jener Zeit in Kriegsgeſchäften abweſend ſein mußte, wirklich geſehen und geſprochen. Colerus erzählt, Spinoza habe nach ſeiner Rückkehr ſeinem Hauswirth van der Spijck beſtimmt verſichert, daß er den Prinzen ſelbſt nicht kennen gelernt und nur mit Stouppe verkehrt habe, der ihm im Auftrage Condés Anerbietungen gemacht, welche er abgelehnt habe. Jener habe ihm eine königliche Penſion verſprochen, wenn er Ludwig XIV. eines ſeiner Werke widmen wolle.

Bayle in dem bekannten Artikel ſeines Wörterbuchs hatte zuerſt die Zuſammenkunft zwiſchen Condé und Spinoza verneint, in der zweiten Ausgabe bejaht und ſpäter (wohl nach Colerus' Angabe) ſeinen erſten Bericht wiederhergeſtellt.[2] Auch Lucas und nach ihm Boulainvilliers laſſen Spinoza in Utrecht die Rückkehr des Prinzen vergeblich erwarten; ſie erzählen uns, daß im Auftrage Condé's der Marſchall Luxembourg den Philoſophen ſehr höflich empfangen und dieſer durch ſeine Urbanität und geiſtvolle Converſation den günſtigſten Eindruck auf den Hof des Prinzen gemacht habe.[3] Dagegen berichtet Nicéron

[1] Zu vgl. ob. S. 113—114. S. 159—160. — [2] Bayle, Art. Spinoza. Rem. G. — [3] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 67—73.

in seinen Denkwürdigkeiten, indem er sich auf Des-Maizeaux beruft, daß Condé vor Spinozas Abreise zurückgekehrt sei und mit dem Philosophen öftere Unterredungen gehabt habe. Des-Maizeaux will es sowohl von Morelli, dem es Spinoza selbst erzählte, als von Buissière, dem französischen Feldarzt, gehört haben, der mehr als einmal den Spinoza in die Gemächer des Prinzen habe gehen sehen. Unter dem Versprechen einer bedeutenden Pension, des Zutritts bei Hofe und seiner persönlichen Protection habe Condé den Philosophen aufgefordert, ihn nach Paris zu begleiten und beständig in seiner Nähe zu bleiben, dieser aber habe die Anerbietungen abgelehnt und dem Prinzen erklärt, daß er gegen einen so verschrieenen Atheisten nicht im Stande sein würde seine Versprechungen zu erfüllen.[1]

Wir sehen keinen Grund, die Nachricht des Colerus zu bezweifeln, und glauben daher nicht an eine persönliche Zusammenkunft zwischen Condé und Spinoza. Und wie es sich damit auch verhalten haben möge: so viel ist gewiß, daß der Philosoph seine unabhängige und einsame Muße um keinen Preis hergeben und gegen eine französische Pension ebensowenig als gegen eine deutsche Professur eintauschen wollte und eingetauscht hat.[2]

### 3. Die Gefahr im Haag.

Die Folgen seines Besuchs in Utrecht hätten leicht die schlimmsten sein können. Ein Jahr nach der Ermordung der Witts, mitten unter den Aufregungen des französischen Kriegs und der Erbitterung des

---

[1] Nicéron: Mémoires. T. XIII. pg. 37—40. — [2] Was die Einladung des Prinzen Condé und die Reise Spinozas in das französische Hauptquartier zu Utrecht betrifft, den Zeitpunkt und die Dauer, die Absichten und den Erfolg dieser Reise, so stammen die nächsten und zuverlässigsten Nachrichten darüber aus dem Munde der Hausgenossen Spinozas, als welche die unmittelbaren Zeugen seiner Abwesenheit und Rückkehr wie der bedrohlichen Folgen beider gewesen sind. Der äußere Thatbestand verhält sich gewiß so, wie sie dem Colerus berichtet haben. Freilich liegt in dem merkwürdigen Vorgange sowohl der Einladung als auch der Reise und des Aufenthaltes Spinozas im feindlichen Hauptquartier etwas Verborgenes, worüber der sehr vorsichtige Philosoph, der stets «caute» verfuhr, seinen Hausleuten nichts gesagt hat. Ich finde nicht, daß die jüngsten darüber aufgestellten Hypothesen dieses Dunkel gelichtet haben. Bemerkenswerth in dieser Beziehung sind: Meinsma XII. «Een zonderling uitstapje». S. 363—399. M. Guggenheim: Zum Leben Spinozas und den Schicksalen des «tractatus theologico-politicus». Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie u. s. s. XX. 2. S. 121—142.

niederländischen Volks hatte Spinoza einer Einladung des feindlichen Generalissimus Folge geleistet und einige Zeit in dem französischen Hauptquartiere zugebracht. Als „Atheist" und Republikaner war er schon unpopulär genug; jetzt nach seiner Rückkehr von Utrecht hieß es: er sei ein Spion im Dienste Frankreichs. Gerüchte dieser Art hatten im Volke Verbreitung gefunden, und es schien, daß gegen den Philosophen eine Pöbelhetze im Anzuge war, deren schlimmster Ausgang nach den jüngst erlebten Gräuelscenen zu fürchten stand.

Schon ging, so erzählt Colerus, das Gerede von Ohr zu Ohr: Spinoza sei ein staatsgefährlicher Mensch, dessen man sich entledigen müsse. Van der Spijck hatte davon gehört und lebte in der größten Angst, daß man sein Haus stürmen und plündern werde, um sich mit Gewalt der Person des Philosophen zu bemächtigen. Dieser aber blieb ganz ruhig und tröstete seinen Hauswirth: „Fürchtet nichts um meinetwillen, ich kann mich leicht rechtfertigen, es giebt hier Leute genug und zwar vom ersten Range, welche Veranlassung und Grund meiner Reise sehr wohl kennen. Doch wie dem auch sei, sobald der Pöbel das kleinste Geräusch vor dem Hause hören läßt, werde ich heraustreten und direct auf die Leute zugehen, wenn sie mich auch ebenso behandeln sollten als die armen Witts. Ich bin ein guter Republikaner und habe stets nur den Ruhm und Vortheil des Staats im Auge gehabt." Aus diesem Ausspruch, der die Festigkeit und Furchtlosigkeit seines Charakters bezeugt, ist dann jene thörichte Rede entstanden, die Kortholt ihm Schuld giebt: daß er aus Liebe zu seinem Ruhm gern einen so schrecklichen Tod, wie die Gebrüder Witt, erduldet haben würde.[1]

### 4. Tschirnhausen.

In demselben Jahre, wo der Philosoph die Berufung nach Heidelberg und die Einladung nach Utrecht erhielt, vermehrte sich der kleine und stille Kreis seiner Freunde in Amsterdam durch einen jungen Mann aus Deutschland, der an philosophischer Begabung die anderen überragte und wohl als das bedeutendste Mitglied gelten darf, welches vorübergehend jenem Kreise angehört hat. Es war ein sächsischer Edelmann, Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhausen, Herr von Kisslingswalde und Stolzenberg in der Oberlausitz[2], der nach Holland gekommen war, um Mathematik in Leyden zu studiren und bei den Generalstaaten Kriegsdienste zu nehmen; er hatte den letzteren

[1] S. oben S. 97. — [2] 1651—1708.

Plan verlassen und, von dem Studium der cartesianischen Lehre ergriffen, von den Grundsätzen derselben überzeugt, sich der philosophischen Laufbahn gewidmet, als er bei seinem Aufenthalt in Amsterdam (1673) die dortigen Spinozafreunde kennen lernte und durch sie in die handschriftlichen Werke des Philosophen im Haag eingeführt, wie mit den Erklärungen bekannt gemacht wurde, welche Spinoza seinen Anhängern brieflich gegeben. So hatte er unter anderem auch ein an Meyer gerichtetes Schreiben über die Grundbegriffe der Philosophie und die Idee des Unendlichen gelesen.[1]

Was in den Schriften Descartes' ihn vorzüglich gefesselt und überzeugt hatte, die deductive Beweisführung, trat ihm, der in der Ausbildung der philosophischen Methode selbst seine Hauptaufgabe erblickte, jetzt in Spinozas Lehre in der ausgeprägtesten mathematischen Form so mächtig entgegen, daß er auf das Lebhafteste davon erfaßt wurde und sich in das Studium dieser neuen Philosophie vertiefte. Der einleuchtende und methodische Gang der Demonstration mußte ihn gewinnen, der Widerstreit der Ergebnisse gegen die Lehre Descartes' mußte ihn bedenklich machen, und so fühlte sich Tschirnhausen aufgefordert, die Resultate Spinozas nicht etwa nach den gewöhnlichen Vorurtheilen, sondern auf Grund ihrer Beweise zu prüfen und von hier aus seine Einwürfe zu machen. Auf diesem Wege traf er, scharfsinnig und mathematisch geschult, wie er war, die bedenklichsten und fragwürdigsten Stellen des Systems; der Philosoph selbst, der in den meisten Fällen dem schülerhaften Mißverständniß oder dem blinden Vorurtheile gegenüberstand, hatte sichtlich ein Vergnügen, diese Einwände zu lesen und zu erwiedern.

So entstand zwischen Spinoza und Tschirnhausen ein umfänglicher, wichtiger und lehrreicher Briefwechsel, welcher vom 8. October 1674 bis zum 15. Juli 1676 reicht, und den der Philosoph aufnahm, ohne zunächst zu wissen, von wem die Einwürfe herrührten; er hatte sie durch ein Mitglied seines Amsterdamer Collegiums, den Arzt G. H. Schaller (Schuller) erhalten und ließ diesem seine erste Erwiederung zugehen. „Ich habe", schreibt er, „durch unsern Freund J. R. (Rieuwertz) deinen Brief zugleich mit dem Urtheil deines Freundes empfangen." Da nun einer jener Briefe (2. Mai 1676) sich auf ein Schreiben, welches der Philosoph dreizehn Jahre früher an Meyer gerichtet hatte,

[1] Ep. XXIX.

zurückbezieht, so hat man bis in die neueste Zeit geglaubt, daß dieser ganze Briefwechsel zwischen Spinoza und Meyer geführt worden sei. Erst durch die Auffindung der Handschriften ist die Thatsache festgestellt, daß nicht Meyer, sondern Tschirnhausen die unten bezeichneten Briefe (mit Ausnahme des LXV.) verfaßt hat.[1]

Gleich nach dem ersten Briefe verkehrte er direct mit dem Philosophen, den er wahrscheinlich auch im Haag persönlich besucht hat; in Amsterdam konnte er die Bekanntschaft Spinozas nicht machen, denn als dieser im Juli 1675 dort verweilte und sich vergeblich um die Herausgabe seiner Ethik bemühte, hatte Tschirnhausen schon seit einiger Zeit die Niederlande verlassen und lebte in London. Sein Freund Schaller in einem neuerdings aufgefundenen Briefe vom 25. Juli 1675 berichtet dem Philosophen, daß Tschirnhausen bereits dreimal von England geschrieben, daß er Boyle und Oldenburg kennen gelernt, bei beiden seltsame Vorstellungen über die Person Spinozas angetroffen und sie eines Besseren, namentlich auch in Rücksicht auf den theologisch-politischen Tractat belehrt habe.[2]

Jene seltsamen Vorstellungen waren wohl ihre Scheu vor dem Atheisten unter dem ersten Eindruck des verrufenen Buchs, welches Oldenburg erst kurz vorher erhalten. Wenn dieser den 8. Juni 1675 dem Philosophen schrieb, daß er seine erste Meinung über den Tractat zurückgenommen und als voreilig erkannt habe[3], so dürfen wir annehmen, daß in der Zwischenzeit der Einfluß Tschirnhausens auf ihn gewirkt hatte. Von London ging unser Landsmann nach Paris, wo er sich mit Chr. Huyghens befreundete, den Sohn Colberts unterrichtete und Leibnizens folgenreiche Bekanntschaft machte. Schaller berichtet es dem Philosophen in einem ebenfalls erst jüngst entdeckten Briefe vom 14. November 1675.[4] Tschirnhausens letzter Brief an Spinoza kommt aus Paris

[1] Ep. LXI. (8. Oct. 1674.) LXIII. (5. Jan. 1675.) LXV. (25. Julii 1675.) LXVII. (Londini 12. Aug. 1675.) LXIX. (2. Maii 1676) LXXI. (Parisiis 23. Juni 1676.) Die Antworten Spinozas sind: Ep. LXII. LXIV. LXVI. (29. Julii 1675.) LXVIII. (18. Aug. 1675.) LXX. (5. Maii 1676). LXXII. (15. Julii 1676.) Zu vgl. Vloten: Suppl. § 11. pg. 311. Ben. de Spinoza naar leven en werken. XIII. S. 105 flgd. — [2] Vloten: Suppl. § 11. pg. 313—314. — [3] S. oben S. 150 flgd. Oldenburgs Brief vom 8. Juni 1675 bestätigt, was Schallers Brief vom 25. Juli 1675 berichtet. Da Oldenburgs nächstes Schreiben v. 22. Juli ankommt, während Spinoza noch in Amsterdam verweilt (Ep. XIX.), und Schaller den 25. Juli von Amsterdam aus an ihn schreibt, so fällt die Abreise des Philosophen zwischen diese beiden Termine. — [4] Vloten: Suppl. § 11. pg. 314—317.

(23. Juni 1676).[1] Nachdem er Italien, Sicilien, Malta bereist und sich längere Zeit in Wien aufgehalten hatte, kehrte er nach Paris zurück (1682), wurde Mitglied der Akademie und begab sich in demselben Jahre nach Amsterdam, von wo er den 11. September 1682 an Huyghens schreibt und diesem mittheilt, daß die Herausgabe seines methodologischen Werks bevorstehe. Er nennt es in diesem Briefe nach dem Vorbilde Spinozas: «De intellectus emendatione»[2]. Das Werk erschien ein Jahrzehnt nach dem Tode des Philosophen unter dem Titel: «Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia» (1689). Die letzten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens (1683—1708) weilte Tschirnhausen auf seiner Herrschaft Kißlingswalde.

Das Vorbild Spinozas hatte ihn nicht bloß in der Fassung und Bezeichnung seiner Aufgabe, sondern auch in deren Ausführung bestimmt, denn es finden sich in der «Medicina mentis» Stellen, die wörtlich mit dem «Tractatus de intellectus emendatione» übereinstimmen.[3] Nur den Namen Spinozas anzuführen, hat er sich gehütet. Offenbar war der verwerfliche Grund dieses geflissentlichen Stillschweigens, daß er in seinem Werk den Namen des verschrieenen Atheisten vermeiden wollte, um sich selbst nicht dem Verdachte der Anhängerschaft auszusetzen.

Ein solcher Verdacht wäre unrichtig. Tschirnhausen war nie Spinozist, er folgte der Methode, welche schon Descartes vorgezeichnet und ausgeübt hatte, nicht der Lehre Spinozas nach ihrem dogmatischen Inhalt. Selbst in der Zeit, wo er verehrungsvoll zu dem Philosophen im Haag emporsah, hatte er gewichtige Bedenken, die jener ihm zu nehmen nicht vermocht hat. Die beiden wichtigsten betrafen die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, worin Tschirnhausen die Sache Descartes' festhielt und vertheidigte, und von den göttlichen Attributen, worin er die Lehre Spinozas in einem Widerstreit mit sich selbst fand. Niemand hat schärfer als er an diesem Punkt die Achillesferse des Systems entdeckt und getroffen. Und man muß einräumen, daß die Erwiederungen des Philosophen an dieser Stelle mehr ausweichender als erleuchtender Art waren.

Um so energischer wußte Spinoza seine Bejahung und Verneinung der Freiheit zu vertheidigen und zu erläutern; seine

---

[1] Ep. LXXI. — [2] Vloten: Suppl. § 11. pg. 319—322. — [3] Ebendas. § 11. pg. 351—357.

Erwiederung auf die ersten Bedenken gehört unter die lehrreichsten Briefe, die er geschrieben.[1] Der Begriff der wahren Freiheit falle zusammen mit dem der inneren Nothwendigkeit, das Gegentheil bestehe in dem Determinirtwerden von außen. Wenn man die determinirenden Ursachen nicht kenne, so bilde man sich ein, aus gar keiner Ursache, sondern aus eigenem Willen zu handeln: dies sei die Einbildung der menschlichen Freiheit. Wenn der geworfene Stein, unbewußt des empfangenen Stoßes, aber seiner Bewegung bewußt, reden könnte, so würde er sagen: nichts zwingt mich zu fliegen, ich thue es aus eigenem Streben! So verhalte sich der Säugling zur Milch, der Zornige zur Rache, der Feige zur Flucht; sie bilden sich ein, aus freiem Willen zu handeln, weil sie nicht wissen, durch welche Ursachen ihre Begierden bewirkt werden. Auch die Trunkenen, Fieberkranken und Schwätzer halten ihre Reden für Thaten der Willensfreiheit.

### 5. Leibniz.

Als Spinoza aus Schallers Mittheilungen erfuhr, daß ihr gemeinschaftlicher Freund Tschirnhausen in Paris auch Leibnizen kennen gelernt habe, begegnete ihm dieser Name nicht zum ersten male; er hatte drei Jahre vorher einen kurzen Briefwechsel mit Leibniz geführt und sollte noch kurz vor seinem Tode die persönliche Bekanntschaft des Mannes machen, der in der Philosophie sein größter Nachfolger und Gegner wurde. Die briefliche Berührung betraf keine philosophischen Fragen. Leibniz, damals kurmainzischer Rath, hatte eine kleine Schrift unter dem Titel «Notitia opticae promotae» veröffentlicht, welche er von Spinoza gelesen und beurtheilt wünschte; er schickte sie ihm den 5. October 1671 und versprach in der Nachschrift des Briefes auch die Zusendung seiner „Neuen physikalischen Hypothese". Der Philosoph antwortete in freundlichster Weise den 9. November 1671 und bot auch nachschriftlich den theologisch-politischen Tractat als Gegengeschenk, falls Leibniz das Buch noch nicht kenne.[2]

Dieser kannte damals den Spinoza nur durch seinen Ruf, er wußte, daß er Optikus und Philosoph sei, hielt ihn für einen Arzt in Amsterdam und adressirte: «A Monsieur Spinosa, médecin très célèbre et philosophe très profond à Amsterdam; par couvert»; er bat, daß Spinoza sein Schriftchen auch dem in der Optik erfahrenen Hudbenius zur Beur-

[1] Ep. LXII. — [2] Ep. LI—LII.

theilung mittheilen und seine Antwort ihm durch Diemerbroeck zusenden möge. (Jener war Bürgermeister in Amsterdam, dieser Professor der Medicin in Utrecht.)[1] Er muß sich bald darauf über die Person des Philosophen etwas näher unterrichtet haben, denn er schreibt im Januar 1672 seinem Lehrer Jac. Thomasius in Leipzig: „Spinoza, wie ich aus niederländischen Mittheilungen erfahren, ist Jude, von der Synagoge wegen seiner ungeheuerlichen Ansichten ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος ob opinionum monstra), im Uebrigen ein ausgezeichneter Optikus und Verfertiger vorzüglicher Fernröhre."

Er setzte den Briefwechsel mit Spinoza nicht fort. Als er fünf Jahre später, auf der Rückkehr nach Deutschland begriffen, durch Holland reiste, besuchte er den Philosophen im Haag[2] und hat später seiner Zusammenkünfte mit ihm öfter, aber nicht immer in derselben Weise gedacht. Dem Abbé Gallois schrieb er: „Ich habe auf meiner Durchreise den Spinoza gesehen und mehrere male sehr lange mit ihm gesprochen. Er hat eine seltsame Metaphysik voller Paradoxen." In seiner Theodicée, wo er der politischen Parteien in den Niederlanden gedenkt und van den Hoof als den Verfasser eines dem Spinoza zugeschriebenen pseudonymen Werkes über das Recht der Geistlichen bezeichnet, erzählt Leibniz: „Auf meiner Rückkehr von Frankreich durch England und Holland sah ich van den Hoof (de la Court), wie auch den Spinoza und erfuhr von beiden über die damaligen Zeitverhältnisse einige interessante Anekdoten".[3]

Es scheint, daß Leibniz bemüht war, seine Beziehungen zu Spinoza als so vorübergehende und äußerliche erscheinen zu lassen, wie sie in der That gewesen waren. Wir lesen in seinem «Otium Hannoveranum» folgende Stelle, die ich um ihres Schlusses willen anführe: „Der berüchtigte Jude Spinoza hatte eine olivenartige Hautfarbe und etwas Spanisches in seinem Gesicht. Auch stammte er aus diesem Lande. Er war Philosoph von Profession und führte ein ruhiges und rein privates Leben, sein Tagewerk bestand im Schleifen optischer Gläser und im Verfertigen von Brillen und Mikroskopen. Ich habe ihm einmal einen auf Optik bezüglichen Brief geschrieben, den man in seine Werke eingerückt hat." Den Charakter Spinozas

[1] Vloten: Suppl. § 9. pg. 306—308. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. II. (2. Aufl.) Buch I. Cap. VII. S. 112. — [3] Théodicée. § 376. Jenes pseudonyme Werk hieß: Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis (1665).

hat Leibniz nicht gekannt und falsch beurtheilt. wenn er ihn für ehrgeizig hielt und unter die Leute rechnete, welche, wie Vanini, die Unsterblichkeit der Seele verneinen und die des Namens suchen. Deshalb, so meint er, habe Spinoza seine unvollkommenen Schriften verbrannt, damit sie nicht etwa nach seinem Tode veröffentlicht würden, und dadurch seinem litterarischen Ruhm Eintrag geschehe. Hier hat sich Leibniz eines doppelten Irrthums schuldig gemacht, indem er eine unrichtige Thatsache durch ein unrichtiges Motiv erklärte.

Es scheint, daß unseren Philosophen eine Art sokratisches Dämonium warnte, als ihm Tschirnhausen die Frage vorlegen ließ, ob Leibniz in die Kenntniß der handschriftlichen Werke eingeführt werden dürfe? In dem schon angeführten Briefe hatte Schaller geschrieben: „Tschirnhausen berichtet noch, daß er in Paris einen gewissen Leibniz kennen gelernt habe, einen ausgezeichnet gelehrten, in den verschiedensten Wissenschaften höchst bewanderten, von den gewöhnlichen theologischen Vorurtheilen freien Mann, mit welchem er eine vertraute Freundschaft geschlossen. Im Fach der Moral sei er vollkommen zu Hause, eben so in der Physik und in den metaphysischen Untersuchungen über die Natur Gottes und der Seele. Tschirnhausen hält ihn deshalb für vollkommen der Erlaubniß würdig, deine handschriftlichen Werke kennen zu lernen, und wünscht es auch in deinem Interesse, er will dir seine Gründe ausführlich darthun, wenn es dir genehm ist; im anderen Fall darfst du sicher sein, daß er dem gegebenen Versprechen gemäß die Schriften geheim halten und nicht im geringsten davon reden wird. Leibniz schätzt den theologisch-politischen Tractat hoch und hat dir seiner Zeit darüber geschrieben.“ Die Bitte wird zuletzt noch einmal dringend wiederholt und baldigste Entscheidung gewünscht.

Umgehend antwortet Spinoza: „Leibniz kennt mich, wie ich glaube, aus Briefen, aber ich weiß nicht, warum er, welcher Rath in Frankfurt war, nach Frankreich gereist ist. Nach seinen Briefen zu urtheilen, erschien er mir als ein Mann von freiem Geist und universeller wissenschaftlicher Bildung. Doch halte ich es nicht für gerathen, ihm so schnell meine Schriften anzuvertrauen. Ich möchte erst wissen, was er in Frankreich treibt, und das Urtheil unseres Tschirnhausen nach längerem Umgang und nach einer genaueren Kenntniß seines Charakters wieder hören. Uebrigens grüße mir diesen unseren Freund, und wenn ich in irgend etwas ihm dienen kann, was es auch sei, so

ſoll er über mich verfügen, er wird mich zu allen Gefälligkeiten gern bereit finden."[1]

## III. Lebensart und Lebensende.

### 1. Uneigennützigkeit und Bedürfnißloſigkeit.

Die Charaktere der beiden Denker ſind einander ſo entgegengeſetzt wie ihre Syſteme. Spinoza widmete ſich ganz der Philoſophie. «Se totum philosophiae dedit.»[2] Um ſein Leben von den Geſchäften und Störungen der Welt frei zu erhalten, nahm er die Unabhängigkeit und die Einſamkeit zur Richtſchnur ſeines Daſeins und ſchätzte den Beſitz einer ſolchen Muße höher als alle äußeren Güter. Nichts vermochte ihn, die Grenzen zu überſchreiten, innerhalb deren allein er dieſe Freiheit völlig wahren konnte. Nun iſt die Liebe zu einem unabhängigen und einſamen Leben keineswegs als ſolche ſchon eine Charaktertugend, denn wir ſehen, wie reiche und vornehme Leute ſich gern ihrer Unabhängigkeit rühmen und häufig eine iſolirte und unnütze Exiſtenz für die bequemſte halten. Dann iſt die koſtbare Muße, welche ſie genießen, eines der äußerlichſten und werthloſeſten Güter.

Zwei Triebfedern, die unter den menſchlichen Neigungen zu herrſchen pflegen, hatten in der Seele Spinozas gar keine Wirkſamkeit und Wurzel: die Habſucht und die Genußſucht. Er war nach dem Zeugniß der Freunde und Feinde vollkommen uneigennützig und vollkommen bedürfnißlos; ſeine Gleichgültigkeit gegen Geld und Gelderwerb war ſo groß, daß er auch in dieſem Punkt wie abgefallen erſcheint von ſeinem Stamm; die Einfachheit ſeines Lebens war ſo muſterhaft und durchgängig aus-

[1] Beide Briefe (in lateiniſcher Sprache) gehören unter die neu aufgefundenen Stücke; Schallers Schreiben iſt vom 14. Nov., Spinozas Antwort vom 18. Nov. 1675. Ich bemerke, daß in dieſen Briefen der Name durchgängig nicht Tſchirnhauſen, ſondern Tſchirnhaus heißt. Vloten: Suppl. § 10. pg. 314—318. — Wenn Spinoza ſchreibt: „Leibniz kennt mich, wie ich glaube, aus Briefen", ſo iſt daraus nicht mit Trendelenburg zu ſchließen: „daß aus jener Zeit Spinoza mehrere Briefe von Leibniz in Händen hatte". Will man es mit dem Ausdruck buchſtäblich nehmen, ſo müßten jene „Briefe", woraus Spinoza kennen gelernt wird, von dieſem verfaßt ſein und nicht von Leibniz! Ebenſowenig beweiſt die Aeußerung in Schallers obigem Schreiben, daß Leibniz wirklich einen Brief über den Tractat an Spinoza geſchrieben. (Trendelenburg, Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. Bd. III. S. 286 u. 297.) Beiden Annahmen widerſtreitet außerdem Leibnizens eigene poſitive Angabe im Ot. Hannoveranum: „Ich habe einmal an ihn geſchrieben". — [2] B. v. Sp. Op. postuma. Praef.

geprägt, daß die Schilderungen derſelben an die hohen Beiſpiele des claſſiſchen Alterthums erinnern. Was uns in ſeiner Lebensart als Entſagung erſcheint, war für ihn keine Entbehrung, ſondern die natürliche Folge eines ſelbſtloſen und über die Begierden nach den Gütern der Welt erhabenen Charakters. „Ich vermeide das Böſe, weil es mit meiner Natur ſtreitet und mich von der Erkenntniß und Liebe Gottes abziehen würde.“[1]

Selbſt die Wohlthaten der Freunde waren ihm eher läſtig als angenehm. Als Simon de Vries, einer ſeiner treueſten Freunde und Schüler ihm zweitauſend Gulden ſchenken wollte, damit er etwas beſſer leben könne, wies Spinoza das Geld zurück, weil ihm der Beſitz einer ſolchen Summe zur Laſt fallen würde. Wahrſcheinlich würde die Nachwelt dieſen Zug (durch Colerus) nicht erfahren haben, wäre nicht van der Spijck ein Zeuge der Anerbietung und Ablehnung geweſen. Als jener Freund, der unverheirathet einem frühen Tode entgegenging, dem Philoſophen ſein ganzes Vermögen hinterlaſſen wollte, verweigerte dieſer die Annahme und bat, daß Simon de Vries ſeinen Bruder zum Erben einſetzen möge; es geſchah, und ſelbſt das Jahrgehalt von fünfhundert Gulden, welches ihm der Bruder zufolge des Teſtaments zahlen ſollte, ſetzte er freiwillig auf dreihundert herunter.[2] Lucas und nach ihm Boulainvilliers berichten, daß Johann de Witt ihm eine Penſion von zweihundert Gulden ſchriftlich zugeſichert hatte und Spinoza die Forderung fallen ließ, als die Erben Schwierigkeiten machten; dieſe Uneigennützigkeit habe die letzteren bewogen, ihre Verpflichtung gern zu erfüllen.[3] Die Schweſtern waren nicht nach der Art des Bruders; nach dem Tode des Vaters haben ſie ihm die Erbſchaft beſtritten, Spinoza aber habe ſein Recht durch den Urtheilsſpruch des Gerichts feſtſtellen laſſen und den Geſchwiſtern dann freiwillig ſeinen Antheil geſchenkt mit Ausnahme eines Bettes, das er für ſich behielt.

Seine Oekonomie war die ſparſamſte; den geringen Haushalt, den er in den letzten Jahren ſelbſt führte, hielt er ſorgfältig geord-

[1] S. oben Cap. IV. S. 142. — [2] Simon de Vries war im Sept. 1667 geſtorben, als Spinoza noch in Voorburg lebte; daher der Genuß jener kleinen Penſion in das letzte Jahrzehnt Spinozas fällt und van der Spick nicht zugegen geweſen ſein kann, als der Bruder ihm das Geldgeſchenk anbot. — [3] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 67. Da Joh. de Witt im Juli 1672 ermordet wurde, ſo kann dieſes Jahrgehalt, wenn die Sache überhaupt richtig iſt, dem Philoſophen nur in dem letzten Luſtrum ſeines Lebens zu Theil geworden ſein.

net, und die kleinen Schulden, welche während eines Vierteljahres auflieſen, wurden pünktlich mit dem Tage bezahlt. Er ſammelte nichts und blieb nichts ſchuldig, ſo daß ſeine Jahresrechnung immer Null in Null aufging und er ſich ſelbſt öfter ſcherzweiſe mit der Schlange verglich, die nach aufgezehrtem Vorrath nichts übrig behält und mit ihrem Leibe einen Cirkel beſchreibt. Nach ſeinem Tode mußte die Schweſter, welche ihn überlebte und gierig die Hand nach dem Vermögen des Bruders ausſtreckte, ihre Anſprüche freiwillig fallen laſſen, denn es war nichts da, was in den Augen der habſüchtigen Frau die Koſten der Erbſchaft gelohnt hätte.

Sein täglicher Lebensunterhalt, wie man aus hinterlaſſenen Rechnungen gefunden hat, koſtete ihn kaum zwölf Kreuzer. Auch ſeine Kleidung war nach Colerus' Bericht ärmlich, vernachläſſigt und nicht beſſer als die der einfachſten Bürgersleute. Als ihn einer der angeſehenſten Staatsräthe eines Tages beſuchte und ſchlecht gekleidet fand, machte er dem Philoſophen Vorwürfe und die Anerbietung eines beſſeren Kleides. Spinoza antwortete: „Der Rock macht nicht den Mann. Wozu eine koſtbare Hülle für ein werthloſes Ding?“ Denſelben Zug berichten auch Lucas und Boulainvilliers, der letztere, indem er den Philoſophen nicht ohne Grund tadelt, denn unter allen Umſtänden ſei der Menſch werthvoller als der Rock. Sollte in dieſem Fall eine jüdiſche Unſitte den Philoſophen noch beherrſcht haben? Lucas verneint, daß Spinoza die üble Gewohnheit einer ſchlechten und unſauberen Tracht gepflegt habe, und behauptet das Gegentheil: er habe auch an anderen die auffallende und affectirte Vernachläſſigung des Aeußeren getadelt.[1]

Jede Art des Scheins war ihm zuwider, jede Art des Luxus war ihm fremd. Er war bedürfnißlos, ſagt Colerus, nicht aus Armuth, ſondern aus Neigung. „Es iſt faſt unglaublich, wie mäßig und ſparſam er lebte, nicht weil er zu arm war, um größere Ausgaben zu machen, denn es gab Leute genug, welche ihm Geld und jede Art der Hülfe anboten, ſondern er war von Natur außerordentlich mäßig und genügſam. Er wollte um keinen Preis ſich nachſagen laſſen, daß er nur ein einziges mal auf Koſten anderer gelebt habe.“ Genau ſo dachte auch Kant. Spinoza hatte ſein Leben auf das kleinſte Maß menſchlicher Bedürfniſſe zurückgeführt und dadurch befähigt, ſich ganz

[1] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 58–60.

der Erkenntniß der Wahrheit hinzugeben. Was er sparen wollte, war nicht Geld, sondern Begierden und Sorgen, die den Geist gefangen nehmen und elend machen. Seine Lebensart war der richtige Weg zur Sicherung der Gemüthsruhe und zur kürzesten Abfindung mit der Welt.

### 2. Einsamkeit und Stillleben.

Colerus schildert uns die Stille und Zurückgezogenheit seines Lebens. Er blieb den größten Theil des Tages ruhig in seinem Zimmer. Fühlte er nach langem und angestrengtem Nachdenken sich zuweilen ermüdet, so stieg er herunter, um sich zu erholen, und sprach mit den Hausgenossen von gewöhnlichen Dingen, selbst von Kleinigkeiten. Manchmal zerstreute es ihn auch, eine Pfeife Tabak zu rauchen. Wollte er sich eine etwas längere Ruhe gönnen, so fing er Spinnen, die er mit einander kämpfen ließ, oder Fliegen, die er in das Spinnennetz warf, und betrachtete dann den Kampf dieser Thiere mit so viel Vergnügen, daß er bisweilen in lautes Lachen ausbrach. Auch untersuchte er mikroskopisch die verschiedenen Theile der kleinsten Insecten und zog daraus Folgerungen, die mit seinen Ideen übereinstimmten.

Sein Gespräch war sanft und freundlich. Er wußte in bewunderungswürdiger Weise seine Leidenschaften zu bemeistern. Man sah ihn niemals sehr traurig oder sehr heiter. Er beherrschte seinen Zorn und ließ auch unwillkürliche Empfindungen des Mißvergnügens nicht merken; traf es sich einmal, daß ihm durch eine Geberde oder durch Worte ein Ausdruck des Verdrusses entschlüpfte, so zog er sich stets augenblicklich zurück, um nichts wider die gute Sitte zu thun. Er war sehr zugänglich und bequem im Verkehr. Wenn jemand im Hause von Unglück oder Krankheit betroffen wurde, so suchte Spinoza den Leidenden auf und sprach ihm Trost und Geduld zu. Er unterredete sich mit den Kindern und Hausleuten, wie ein Seelsorger und ermahnte sie zum Kirchenbesuch. Als ihn seine Hauswirthin eines Tages frug, ob sie nach seiner Meinung in ihrem (lutherischen) Glauben selig werden könne, antwortete Spinoza: „Ihr Glaube ist gut. Sie bedürfen keines anderen und werden in dieser Religion des Heiles theilhaftig werden, wenn Sie in frommer Gesinnung ein ruhiges und friedfertiges Leben führen."

Der Kern und Inhalt seines Lebens waren seine einsamen und tiefen Meditationen. Wenn er in der Stille seines Studirzimmers

allein mit seinen Gedanken sein konnte, da war Spinoza ganz er selbst. Da war er glücklich und frei. „Den größten Theil seiner Zeit verbrachte er in der Ergründung der Natur der Dinge, in der methodischen Anordnung seiner Ideen, und in der Mittheilung derselben an seine Freunde; die wenigste brauchte er zur Geisteserholung, ja sein Eifer in der Erforschung der Wahrheit war so mächtig und anhaltend, daß er im Verlauf dreier Monate nicht ein einziges mal ausging." Sebastian Kortholt wiederholt diese Thatsache aus der Vorrede der nachgelassenen Werke und fügt hinzu, daß Spinoza einen großen Theil der Nacht gearbeitet und von zehn bis drei Uhr der Nachtzeit hauptsächlich seine Schriften, diese Werke der Finsterniß, verfaßt habe. Während des Tages habe er sich dem Verkehr mit Menschen so viel als möglich entzogen. Nikol. von Greiffenkrantz, der im Jahr 1672 im Haag lebte und Spinoza aus persönlichem Umgang kannte, schrieb dem Vater Seb. Kortholts: „Er schien nur sich allein zu leben, er war immer einsam und in seinem Studirzimmer gleichsam begraben. Als Seneca einmal an dem Wohnhause des einsiedlerischen Servilius Vatia vorüberging, sagte er scherzend: «Vatia hic situs est». Ein ähnliches Wort hätte man auf Spinoza und sein Studirzimmer anwenden können.[1]

In diesem Mann war der Geist seiner Lehre verkörpert. Er hatte sich von den Begierden und Leidenschaften ganz befreit, weil er sie ganz durchschaut hatte. So war er seiner selbst vollkommen mächtig, in seiner Geistesklarheit stets ungetrübt, von keinem Affect überwältigt, nie ausgelassen, weder in der Freude noch im Schmerz. Er war *ernst*, wie die Erkenntniß der Wahrheit. Es giebt eine Tiefe der Einsicht, mit welcher sich die gewöhnliche Lebenslust nicht mehr verträgt, weil der fröhliche Schein der Dinge sie nicht verblendet. „Nur der Irrthum ist das Leben." Tiefe und echte Menschenkenner, zu deren sehr geringer Zahl Spinoza gehörte, solche, die der menschlichen Natur auf den Grund sehen, nehmen leicht einen *schwermüthigen* Zug, der nicht trauriger oder finsterer Art ist, denn diese Gemüther sind zu hell, um verdunkelt zu werden, aber sie müssen das verworrene und verwirrende Weltgetriebe unter sich sehen und fern von ihm bleiben: daher ihre unwiderstehliche Liebe zur Einsamkeit. Jedes ernste Streben nach Erkenntniß fühlen sie als einen

[1] «Sibi soli vivere videbatur, semper solitarius et quasi in museo suo sepultus.» Paulus: B. de Spinoza Opera. Vol. II. pg. 667.

verwandten Zug; die einfachen und schlichten Naturen in der Befangenheit ihrer Irrthümer sind ihnen nicht fremd und leicht erträglich; nur das geflissentliche Widerstreben gegen die Wahrheit, die absichtliche Täuschung, der Geist der Lüge und Heuchelei ist ihnen von Grund aus zuwider.

Wenn sich Spinoza von den Feinden der Wahrheit herausgefordert sah und nicht schweigend verharren konnte, wurde der Ausdruck seines Unwillens stark und vernichtend. Wir kennen die Art, womit er dem zudringlichen Albert Burgh heimleuchtete, und wir begreifen sehr wohl, daß Spinoza zwanzig Jahre früher, als er es mit den Rabbinern zu thun hatte, — einmal von diesen herausgefordert und überzeugt, wie er war, von der inneren Unwahrheit des talmudistischen Judenthums — eine so entschiedene und zurückweisende Haltung annahm, daß den Männern der Synagoge nichts übrig blieb, als die Verwünschung. Mit begeisterten Worten hat einer der neueren Herausgeber seiner Werke den Eindruck geschildert, den ihm der Charakter dieses Philosophen gemacht hat: seine Wahrheitsliebe und sein Wahrheitsmuth. Wer sollte glauben, daß jener Mann nach einer solchen Verherrlichung Spinozas nichts Besseres zu thun wußte als dem Beispiele Albert Burghs zu folgen! „Sallust hat von Catilina gesagt, daß er in allen Stücken die Kunst der Heuchelei und Verstellung besaß. Das Gegentheil dieses Wortes möchte ich auf Spinoza anwenden: er war im Unterschiede von fast allen übrigen Philosophen «nullius rei nec simulator nec dissimulator». „So oft ich die Schriften des erhabenen Mannes lese, wird mein Gemüth von einer Art religiöser Scheu ergriffen und ich meine ein höheres Wesen zu hören, als einen aus dem hinfälligen Geschlechte der Sterblichen, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν. Wenn ich mir den Geist dieses Mannes vergegenwärtige, vollkommen befriedigt, wie er war, in Gott und in der Seligkeit des Erkennens, so erscheint er mir wie ein «Socrates redivivus!»[1]

Und es ist in dieser Wahrheitsliebe, die den Begierden des Lebens abstirbt und den Tod nicht fürchtet, weil sie ihn gleichsam schon erlebt und überwunden hat, wirklich etwas Sokratisches. So wenig Spinoza die Güter des Lebens liebte, ebensowenig scheute er seine Gefahren. Sein sittlicher Muth war so stark, daß der körperlich schwächliche und

[1] A. Gfroerer: B. de Spinoza Opera. Praef. pg. VII. IX.

von einer verzehrenden Krankheit angegriffene Mann selbst vor den sinnbetäubendsten Gefahren, wie der Mordgier eines drohenden Pöbelhaufens, nicht zurückbebte. Wir haben jene denkwürdige Probe seines Gleichmuthes kennen gelernt, die van der Spijck miterlebt und dem Colerus erzählt hat.[1]

[1] Man hat neuerdings theils den erhabenen Charakter der Einsamkeit Spinozas, theils die Thatsache der letzteren selbst zu bemängeln gesucht. Von der einen Seite will man in „dem holländischen Stillleben", welches der Philosoph geführt habe, „eine wehmüthige Landschaft von Ruysdael" und in seinem Charakter einen Mangel an Wahrheitsmuth entdeckt haben, da er für die Verbreitung seiner Lehre keine Sorge getragen. Das heißt über Spinoza reden mit einer völligen Verkennung seiner Sinnesart, die in der ausgesprochensten Weise nichts mit der „Wehmuth" und nichts mit der Proselytenmacherei gemein hatte und haben konnte. (A. van der Linde: Spinoza, Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. 1862. Vorw. S. XXV. XXXI.)

Von einer anderen, ungleich bemerkenswertheren Seite ist behauptet worden, daß Spinoza „nicht ein so einsamer Denker" gewesen sei und „ein so vereinsamtes Leben" geführt habe, als man die Sache gewöhnlich darstelle. Wenigstens verhalte es sich „nicht ganz" so. Habe doch der Philosoph viele angesehene Freunde im Haag gefunden, mit Oldenburg, Boyle, Huyghens, Leibniz, Tschirnhausen Briefe gewechselt und sogar eine Berufung nach Heidelberg erhalten. (A. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. 1867. S. 296—297.)

Wir müssen erwiedern, daß Spinozas Einsamkeit überhaupt nicht als ein Unglück zu nehmen ist, dem gegenüber man es mit einiger Genugthuung empfinden könnte, wenn die traurige Sache nicht ganz so schlimm war; sie war sein erwähltes Schicksal, die ihm adäquate Lebensrichtung, woran wir so wenig ändern und abmindern dürfen, als er selbst es gethan hat. Es ist wahr, daß er nicht in einer völligen Einöde existirte, wie der Mann auf Salas y Gomez; niemand hat es behauptet; er lebte einige Jahre in einem abgelegenen Landhause, dann in zwei holländischen Dörfern, zuletzt in einem Hinterstübchen im Haag, er empfing Besuche, wahrscheinlich mehr als ihm lieb war, er erhielt und schrieb Briefe, deren Gesammtzahl, soweit sie bekannt, binnen einer langen Reihe von Jahren dreiundachtzig beträgt. Er genoß die Einsamkeit, welche Descartes stets gesucht hat. Wir nennen den letzteren einen Einsiedler, obwohl er weit mehr Freunde gehabt und auch Briefe geschrieben und empfangen hat als Spinoza. Bei diesem gewann die Einsamkeit den Charakter einer fast völligen Isolirung, selbst der unfreiwilligen. Und dies vielmehr als das Gegentheil wird durch die Biographen, wie durch die Briefe und jedes neue urkundliche Zeugniß bestätigt. Seine Einsamkeit wurde zur Verlassenheit. Boyle und Oldenburg scheuten sich vor dem „Atheisten", der Briefwechsel mit dem letzteren endete mit dem Riß der Freundschaft, ähnlich wie der mit Blyenbergh; Leibniz besuchte ihn, wie eine Curiosität, «ce fameux juif Spinosa», und wollte nichts mit ihm gemein haben, Tschirnhausen hütete sich, seinen Namen in dem Werke

### 3. Der Tod Spinozas.

Still und ruhig, wie er gelebt hat, war sein Ende, frei von den Schrecken und der Furcht des Todes. Seit mehr als zwanzig Jahren war Spinoza brustkrank, aber er sprach von seinen Leiden selten mit anderen und klagte nie. In einem Briefe an einen ihm befreundeten Arzt erwähnt er beiläufig, daß er von seinem Ausflug nach Amsterdam im April 1665 krank nach Voorburg zurückgekehrt sei und (trotz des Aderlasses!) das Fieber noch immer fortdauere.[1] Als er die ersten Einwürfe Tschirnhausens erwiedert (Oct. 1674), bemerkt er im Eingange des Briefes: „Ich bin gegenwärtig durch mancherlei anderweitige Geschäfte gestört, abgesehen von meiner schwachen Gesundheit".[2]

Nach einer brieflichen Mittheilung des Amsterdamer Arztes G. H. Schuller (Schaller) an Leibniz vom 6. Februar 1677 war das Brustleiden Spinozas erblich und bereits so weit vorgerückt, daß der Arzt das baldige Ende voraussah, obwohl Spinoza selbst es nicht so nah glaubte.[3] Auch seine Hausgenossen ahnten nicht, wie nah sein Ende bevorstand. Wie er öfter zu thun pflegte, hatte er sie auch Nachmittags den 20. Febr. 1677 besucht und sich über die Fastenpredigt, welche sie eben gehört, lange mit ihnen unterhalten. Zeitiger als sonst ging er diesen Abend zur Ruhe. Am anderen Morgen, es war Sonntag den 21. Februar, stieg er vor der Kirche noch einmal herunter, um seine Hausfreunde zu sprechen. Inzwischen war auf seine Einladung Ludwig Meyer aus Amsterdam angekommen, der mit ärztlicher Fürsorge dem leidenden Freunde zur Hand ging und unter anderen Anordnungen, welche er traf, die Hausleute einen Hahn schlachten ließ, damit Spinoza zu Mittag die Brühe genießen könne. Es geschah und er aß noch mit gutem Appetit. Als van der Spijck und seine Frau aus dem Nachmittagsgottesdienste nach Hause kamen, so hörten sie, daß Spinoza gegen drei Uhr gestorben sei. Niemand war in seiner Todesstunde bei ihm, als Ludwig Meyer, der noch denselben Abend nach Amsterdam zurückreiste.[4]

---

zu nennen, welches er seinen Anregungen mitv erdankte und worin er an manchen Stellen sogar den Fußstapfen Spinozas gefolgt ist. Wir müssen daher verneinen, daß dieser Philosoph „nicht ganz so einsam" war, als man sich vorstellt; er war es vielmehr in noch höherem Grade. — [1] Vloten: Suppl. § 7. pg. 302—304. (Wahrscheinlich aus dem Mai oder Juni 1665.) — [2] Ep. LXII. (Hagae. Oct. 1674.) — [3] Archiv für Geschichte der Philos. Bd. I. S. 588 flgd. — [4] Als Todestag Spinozas bezeichnet Lucas und Boulainvilliers den 21. Februar, Colerus in der deutschen Uebersetzung den 22., in der französischen den 23. Febr.

Colerus' Beſchuldigung, daß er ſich um den Todten nicht weiter gekümmert und denſelben ſogar beraubt habe, weil er einiges Geld und ein ſilbernes Tiſchmeſſer mit ſich genommen, iſt ſicherlich ſo ungerecht wie unrichtig. Was Meyer gethan, geſchah nach Spinozas Wunſch und Willen, der ihm ſeine Mühe vergüten und von ſeiner geringen Habe ein kleines Andenken hinterlaſſen wollte.[1]

So, wie es hier dargeſtellt worden iſt, haben van der Spijck und ſeine Frau den Hergang des Todes mehr als einmal unſerem Biographen erzählt, ſie haben ihm verſichert, daß alle anderen Gerüchte falſch ſeien. Die Erzählung des Menagius, daß Spinoza nach Frankreich gereiſt, von dem Miniſter Pomponne aus Religionseifer mit der Verhaftung bedroht, verkleidet geflohen und nach ſeiner Rückkehr aus Angſt vor der Baſtille geſtorben ſei, iſt ſchon als Lügengewebe gekennzeichnet worden.[2] Wenn er nicht aus Furcht geſtorben iſt, ſo ſoll er nach anderen Berichten in Furcht und Angſt geendet und wiederholt ausgerufen haben: „Gott erbarme ſich meiner und ſei mir armen Sünder gnädig!" Wäre dem ſo, ſo würde ein ſolcher Ausdruck der Todesangſt nur menſchlich ſein. Wer iſt ſeiner Todesſtunde ſicher? Sagte doch ſelbſt Leſſing von ſich, als er im Streit mit den Theologen an die letzten Qualen erinnert wurde: „Ich werde vielleicht in meiner Todesſtunde zittern, aber vor meiner Todesſtunde werde ich nicht zittern!"

Indeſſen ſind jene Gerüchte nicht wahr, und Colerus ſelbſt, der ſie gewiß lieber bejahen als verneinen würde, ſtraft ſie Lügen. Niemand kennt die letzten Stunden Spinozas, niemand war zugegen, als jener vertraute Freund, der nichts darüber geſagt hat. Sein Tod konnte nicht ſchlimmer ſein als ſeine langjährigen Leiden, und jene Hausgenoſſen, welche die letzten Jahre in ſeiner täglichen Nähe gelebt haben, bezeugen, daß ſie nie einen Laut der Klage von ihm vernommen haben. Mit völliger, unveränderter Gemüthsruhe iſt er dem Tode entgegen gegangen.

Ein anderes Gerücht, welches Colerus umſtändlicher, als es verdiente, widerlegt hat, wollte wiſſen, daß Spinoza, als er ſein Ende herannahen fühlte, ſich mit Mandragoraſaft betäubt habe. Ja es hieß ſogar, daß er ſich ſelbſt getödtet. Eine verworrene Stelle in Lucas' Lebensbeſchreibung hat, wie es ſcheint, dieſem Gerüchte Vorſchub geleiſtet.

---

[1] Vloten: B. de Spinosa naar leven en werken. XIV. S. 117—118. (Auch hier gilt als Todestag der 21. Febr.) — [2] S. oben Cap. II. S. 94 flgd.

„Unſer Philoſoph", ſo lauten die Worte, „iſt nicht bloß wegen des Ruhmes, der ſeiner Tugend gebührt, glücklich zu preiſen, ſondern auch wegen der Umſtände ſeines Todes, dem er, wie uns die Zeugen desſelben berichtet haben, nicht bloß furchtlos, ſondern freudig ins Angeſicht geſchaut hat, als ob er ſich gern für ſeine Feinde opferte, damit ihr Andenken nicht mit ſeinem Morde befleckt würde". „Sollte man aus dieſen Worten", fügt Boulainvilliers hinzu, „nicht auf ein gewaltſames Ende ſchließen?"[1] Welche confuſe und theatraliſch alberne Vorſtellung! Wenn man zwanzig Jahre und länger die Schwindſucht gehabt, ſo braucht man, um zu ſterben, nicht den Selbſtmord. Und hätte Spinoza den Tod geſucht, um ſeinen Verfolgern ein Verbrechen zu erſparen, ſo mußte er zwanzig Jahre früher enden. Man ſieht aus dieſen Gerüchten, wie unfähig die Leute waren, die Feinde wie die Bewunderer, Spinozas Seelengröße zu verſtehen. Die einen machen aus ihm einen elenden Feigling, die andern einen verworrenen Märtyrer.

Den 25. Febr. 1677 wurde er auf einem chriſtlichen Kirchhofe beerdigt. Viele angeſehene Perſonen folgten dem Sarge. Das vorige Jahrhundert hat kein Spinozajubiläum gefeiert. In dem unſrigen iſt die Säcularfeier ſeines Todes begangen und an dieſem Tage (den 21. Febr. 1877) die Bildſäule des Philoſophen in der Nähe ſeiner letzten Wohnung im Haag enthüllt worden: ein Denkmal ſpäten Nachruhms, welches unter den erhabenen Männern der Welt keinem entbehrlicher war als dieſem, weil er den Ruhm geringſchätzte! Es iſt zu wünſchen, daß dem Philoſophen das Bild in Erz ähnlicher iſt, als das in der Feſtrede, die Erneſt Renan gehalten. Er nennt Spinozas Leben im Haag „ein ſchönes, von Colerus erzähltes Idyll". Indeſſen war dieſes Leben nicht ſo idylliſch, als der Feſtredner, der gern mit dieſem poetiſchen Genre ſpielt, ſich einbildet. Gleich im Eingang der Rede heißt es: „Alle, die je in die Nähe des Philoſophen kamen, haben nie anders von ihm geredet als «le bienheureux Spinosa». Colerus erzählt das Idyll etwas anders. Nach ihm waren jene guten Leute der Barbier Kervel, der Leichenbitter, zwei Schmiede und ein Handſchuhmacher, die ſämmtlich Rechnungen bezahlt haben wollten!

### 4. Spinozas äußere Erſcheinung und Bilder.

Es gab noch genug Leute im Haag, die Spinoza geſehen hatten und ſeine äußere Erſcheinung dem Biographen beſchreiben konnten.

[1] Réfut. La vie de Spinoza. pg. 145.

„Er war von mittlerem Wuchs, regelmäßigen Gesichtszügen und etwas dunkler Hautfarbe, die Haare gekräuselt und schwarz, die schwarzen Augenbrauen lang, sein Aussehen zeigte sogleich den Abkömmling der portugiesischen Juden." Aehnlich schildert ihn Lucas und fügt hinzu, seine Augen seien klein, lebhaft und dunkel, seine Gesichtsbildung angenehm gewesen.

Das einzig sichere Porträt Spinozas, welches ihn in seiner Werkeltracht darstellt, ist von der Hand van der Spijcks. Dieses Bild, so meint und berichtet van Vloten, sei nach Leyden und von hier wieder nach dem Haag in einen Bilderladen gekommen, wo es die Königin der Niederlande im Jahre 1866 angekauft habe. Die erste öffentliche Abbildung war ein Kupferstich, der in einigen Exemplaren der ersten Ausgabe der nachgelassenen Werke erschien, vervielfältigt wurde, aber selten geblieben ist. Paulus, der erste Herausgeber der Gesammtwerke Spinozas, erhielt einen Abdruck des Kupferstichs durch Friedrich von Dalberg zum Geschenk und erwarb ein Oelbild, das aus einem Hause in Amsterdam stammt und mit dem Porträt, welches die Wolfenbüttler Bibliothek besitzt, übereinstimmen soll, nur sei der Ausdruck des Gesichts geistvoller, tiefsinniger und sichtbarer von den Spuren der verzehrenden Krankheit ergriffen. Dieses Bild befindet sich jetzt im Besitze van Vlotens. Unter den uns bekannten Abbildungen ist keine, die mit der Beschreibung von Colerus und Lucas paßt; das kleine auf Silber gemalte Bild in der Herzogl. Sammlung von Gotha, hält jetzt van Vloten für unecht. Am wenigsten kann man sich einen Spinoza unter dem Titelkupfer vorstellen, welches der deutschen Uebersetzung von Colerus' Lebensbeschreibung voransteht.[1]

Da wir mit völliger Bestimmtheit wissen, daß der Maler H. von der Spijck den Spinoza gemalt hat und über ein Bild von der Hand irgend eines andern Künstlers jede Kunde fehlt, so ist wohl anzunehmen, daß sämmtliche Spinoza-Porträts, von denen die Rede geht, auf jenes Werk des van der Spijck zurückzuführen und als directe oder indirecte, mehr oder weniger modificirte Wiederholungen desselben zu betrachten sind, wenn nicht das Original selbst sich darunter befinden, sondern auf eine eben so seltsame und unerklärte Weise verschwunden als neuerdings wieder aufgefunden sein sollte.

Von H. van der Spijck stammt der bildliche Spinoza-Typus.

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. Bijlagen V. S. 273—274. Paulus: B. de Spinoza Op. Vol. II. Praef. pg. XII. pg. XXXII—XXXV.

Nachbildungen desselben sind der Kupferstich in einigen Exemplaren der «Opera posthuma», das Oelbild, welches aus der Hinterlassenschaft des Amsterdamer Philologen Francius in den Besitz der Bibliothek zu Wolfenbüttel gelangt ist. Dieses Bildniß gilt für das beste. Von ihm stammt der Kupferstich, nach welchem ein zweites Oelbild ausgeführt worden ist, welches H. E. G. Paulus besessen und nach dessen Tode J. van Vloten erworben hat. Jetzt befindet es sich in dem städtischen Museum im Haag.

Das kleine Gothasche Bild, dessen Photographie van Vloten seinem «Supplementum ad B. de Spinozae opera, quae supersunt omnia» (Amst. 1862) vorangestellt hat und das dem bekannten Spinoza-Typus sehr unähnlich sieht, hat van Vloten später selbst für unecht gehalten und für ein wahrscheinliches Porträt Tschirnhausens erklärt; auch in England seien Bilder von Oldenburg für Spinoza-Porträts angesehen worden.

„Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn!" Dieses Wort des Menagius hatte jener Uebersetzer unter das Bild geschrieben, welches er für eine Copie des Spijckschen Porträts ausgab. Hegel hat sich des bösen und gehässigen Ausspruchs bemächtigt und denselben in einem Sinne erklärt, den wir in Spinozas wahrem Bilde wohl wünschten vor Augen zu sehen. Es ist der düstere Zug eines tiefen Denkers, allerdings ein Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der activen: es ist der Philosoph, welcher *verwirft* die Irrthümer, die gedankenlosen Leidenschaften und vor allem die Lüge der Menschen!

## Sechstes Capitel.

## Spinozas litterarische Wirksamkeit und Werke.

### I. Hemmungen der litterarischen Wirksamkeit.

Bei Descartes ließ sich die Entstehung und Fortbildung seiner Lehre, der litterarische Ausbau des Systems im Zusammenhange mit seinem Lebenslauf verfolgen. Die Einsamkeit Spinozas ist uns auch in dieser Rücksicht viel verschlossener als die seines Vorgängers; er hat, wie dieser, zwanzig Jahre in der vollsten Zurückgezogenheit gelebt und während dieser Zeit keine höhere Aufgabe gehabt, als die Ausbildung seiner Lehre. Wie kommt es, daß seine litterarische Fruchtbarkeit so viel geringer war, als die Descartes'?

In einer doppelten Rücksicht war seine Muße weniger begünstigt: er hatte die Sorge für seinen Lebensunterhalt, den er erarbeiten mußte, und das optische Geschäft nahm den größten Theil des Tages in Anspruch; dazu kamen die dauernden körperlichen Leiden, die gewiß öfter als wir wissen seinen philosophischen Arbeiten hinderlich waren. Indessen erklärt diese Ungunst des Geschicks nicht genug den auffallend geringen Ertrag seiner zwanzigjährigen Einsamkeit. Nicht bloß daß Zahl und Umfang seiner Werke gegen die seines Vorgängers zurückstehen; von den wenigen sind noch einige sehr wichtige fragmentarisch geblieben, wie der Tractat über die Berichtigung des Verstandes und die Staatslehre, um von der hebräischen Grammatik nicht zu sprechen. Auch in dem Hauptwerk sind gewisse Theile, wie die physikalischen, nicht ausgeführt, sondern nur skizzirt oder auf Lehnsätze gegründet, die ein besonderes Werk, woraus sie geschöpft sind, voraussetzen. Dieses physikalische, von der Ethik geforderte Werk hat Spinoza nicht gegeben.

Jene beiden, der litterarischen Muße Spinozas feindlichen Hemmungen, Armuth und Krankheit, wurden durch eine dritte vermehrt, die vielleicht noch ungünstiger eingriff. Der Schriftsteller braucht Leser, er bedarf einer Welt, die seine Mittheilung empfängt und auf sich wirken läßt, diese Wirkungen ihm zurückgiebt, neue von ihm erwartet und eben dadurch ihn selbst zu weiteren Aufgaben und Arbeiten anregt. Neue Ideen lassen sich nicht secretiren. Descartes hatte, wie wir wissen, die ernsthafte Absicht, seine Gedanken für sich zu behalten und sogar den Zeitaufwand ihrer schriftlichen Fixirung zu sparen; dann wollte er sie nur für sich niederschreiben und gleichsam der Geheimsecretär seiner eigenen Philosophie sein, aber er machte bald die Erfahrung, daß zu seiner Selbstbelehrung der Verkehr mit der wissenschaftlichen Welt und die Veröffentlichung seiner Ideen nothwendig war. Er trat mit seinen Schriften hervor; begierig wurden sie aufgenommen, bewundert, bekämpft; die geistige Bewegung, welche von ihnen ausging und tiefeindringend die wissenschaftliche und philosophisch empfängliche Welt ergriff, weckte für Descartes neue Aufgaben und Antriebe, die seine litterarische Thätigkeit förderten. Gönner und Freunde, darunter bedeutende und einflußreiche Persönlichkeiten, haben mit ihren Erwartungen und Befriedigungen Descartes von Anfang bis zu Ende begleitet und den Muth des Schreibens, den er bedurfte, gehoben und angefeuert: Männer, wie Bérulle und Chanut, Frauen,

wie die Prinzessin Elisabeth und die Königin Christine! Bekennt er doch selbst, um der Welt zu erklären, warum er als öffentlicher Schriftsteller auftrete: „Ich wollte die Erwartungen erfüllen, die man von mir hegte!"

Ganz anders verhielt sich die Sache bei Spinoza. Als ein geächteter und armer Jude beginnt er seine philosophische Laufbahn; die Verfolgung lauert ihm auf, noch ehe er litterarisch hervortritt; auf seinen Schriften, noch bevor sie geboren sind, ruht schon der Bann der Juden, der Verdacht der Christen. Der Freunde, die an ihm theilnehmen, seine Belehrung wünschen, seinen Geist bewundern, seine Ideen annehmen, sind wenige; unter ihnen keiner, der so viel Macht und Einfluß besitzt, um ihn durch sein Ansehen zu schützen und zu heben, kaum solche, die Geist genug hatten, um ihn völlig zu verstehen.

Den wichtigsten Dienst, den sie ihm leisten konnten, war die Herausgabe der Werke nach seinem Tode. Es gab auch Freunde, die ihn erst anspornten, dann verließen, die gar nicht mehr geneigt waren, seine Sache zu führen, denen seine Lehre, je mehr sie dieselbe kennen lernten, um so unheimlicher und verdammungswürdiger erschien. Der Mann, mit dem er die meisten Briefe gewechselt hat, war das Exemplar einer solchen Freundschaft. Wir wissen, wie nach der Herausgabe des theologisch-politischen Tractats gegen ihn getobt wurde und die Verfolgung so heftig auftrat, daß alle weiteren litterarischen Unternehmungen unmöglich erschienen. Jeder Versuch, den er zur Veröffentlichung seiner Schriften machte, stieß auf Gefahren, denen sich Spinoza ausgesetzt sah ohne jeden Schutz. Wollte er seine Ruhe und die zur Philosophie nöthige Gemüthsstimmung nicht völlig verlieren, so mußte er schweigen; er mußte nicht bloß auf die akademische, sondern auch auf die litterarische Lehrthätigkeit Verzicht leisten. Und was er noch veröffentlichen sollte, war nicht weniger als seine ganze Philosophie!

Descartes hatte in seiner Einsamkeit eine große unsichtbare Gemeinde, die ihn erwartungsvoll umgab; Spinoza niemand als einige, wenig bedeutende Schüler, die in der Stille studiren, was er ihnen handschriftlich mittheilt. Er ist auch geistig vereinsamt, und diese Art der Verlassenheit hat etwas Niederdrückendes. Man kann nicht ohne tiefes Mitgefühl die Stellen seiner Briefe lesen, wo er ohne Klage sein Schicksal ausspricht: der Rest ist schweigen! Unter solchen ungünstigen Bedingungen, die seinen philosophischen Werken Licht und

Luft sperren, erklärt sich zur Genüge, warum die letzteren kein großes litterarisches Wachsthum entfalten konnten. Wenn man sich mit einigem inneren Verständniß diese Zustände Spinozas vergegenwärtigt, so klingt es wie geist- und herzloser Spott, über „das holländische Stillleben" des Philosophen dünkelhaft abzusprechen und sich an dem „wehmüthigen" Anblick desselben, wie an einem Ruysdael, zu weiden. Auch ist es, gelind ausgedrückt, eine sehr verfehlte Anschauung, wenn man jene Art der Einsamkeit Spinozas nicht so übel findet und darauf hinweist, daß einige jüdische (?) Aerzte in Amsterdam, an Bedeutung (mit Ausnahme des einen Ludwig Meyer) so gut wie namenlos, seine Schriften lasen.

## II. Die Werke.

### 1. Bei Lebzeiten Spinozas veröffentlichte.

Daher kam es, daß unter seinem Namen, so lange er lebte, nur eine Schrift erschien, die nicht einmal er selbst, sondern Ludwig Meyer herausgab, ein Werk, das noch dazu seiner eigenen Lehre fremd war; daß die einzige Schrift, welche er selbst veröffentlichte, anonym und mit einer falschen Bezeichnung des Druckortes hervortrat, und daß die übrigen Werke, die seine eigentliche Lehre enthielten, erst nach seinem Tode das Licht der Welt erblickten. Wir haben schon in der Lebensgeschichte Spinozas jener beiden Schriften gedacht und ihre Entstehung biographisch erörtert, wir werden später auf den Inhalt derselben näher eingehen: die erste war die Darstellung der cartesianischen Principienlehre (1663), die andere der theologisch-politische Tractat (1670).[1]

### 2. Verlorene und verloren geglaubte.

Man wollte wissen, daß Spinoza kurz vor seinem Tode mehrere unvollendete Schriften verbrannt habe: darunter eine Abhandlung über den Regenbogen und eine niederländische, schon bis zur Vollendung des Pentateuchs gediehene Uebersetzung des alten Testaments. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke ließen die Möglichkeit offen, daß die Schrift über den Regenbogen noch irgendwo verborgen sein könne, hielten aber ihre Zerstörung durch Spinoza für wahrscheinlich; Kortholt und Colerus geben die Vernichtung als sichere Thatsache. Sie haben sich geirrt, die niederländisch geschriebene Abhandlung war nicht ver-

[1] Vgl. oben Cap. IV. S. 137—139. Cap. V. S. 147—149.

brannt, sondern einem Manne geliehen, der dieselbe zehn Jahre nach dem Tode Spinozas drucken ließ, und so hat sie im tiefsten Incognito existirt, bis der um die litterarischen Reste unseres Philosophen viel verdiente Buchhändler Friedrich Müller in Amsterdam ein Exemplar (vielleicht das einzige noch vorhandene) entdeckte und van Vloten die Schrift zugleich mit seiner lateinischen Uebersetzung herausgab.[1]

### 3. Die Ausgabe der «Opera posthuma».

Spinoza hatte angeordnet, daß unmittelbar nach seinem Tode die Kiste, welche seinen litterarischen Nachlaß enthielt, an den ihm befreundeten Buchhändler J. Rieuwertsz in Amsterdam geschickt werden solle. Dieser konnte den 25. März 1677 den Empfang der Sendung bescheinigen. Die Herausgabe des Nachlasses geschah ohne Namen des Herausgebers, des Verlegers und Druckorts. Nur die Initialen des Philosophen waren bezeichnet, vielleicht gegen seinen Willen, denn er wollte, wie Lucas und Boulainvilliers berichten, in keiner Weise genannt sein. So erschien noch in seinem Todesjahre: «B. D. S. Opera posthuma». Sie enthalten in fünf Abtheilungen: 1. «Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de natura et origine affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. 2. Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat. 3. Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. 4. Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza ejusdemque responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. 5. Compendium grammatices linguae hebraeae.

„Dies ist Alles", sagt die Vorrede, „was sich aus Notizen und mancherlei Abschriften im Besitz befreundeter und vertrauter Personen sammeln ließ. Es mag sein, daß bei dem oder jenem noch irgend ein Werk unseres Philosophen verborgen ist; indessen glauben wir, daß nichts darin zu finden sein wird, was nicht in diesen Schriften

[1] Vloten: Suppl. Praef. pg. III—IV. Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. (Iridis computatio algebraica.) pg. 252—285.

zu wiederholten malen gesagt ist." Die Herausgeber haben es mit dem Worte: „Dies ist Alles" nicht eben genau genommen, sie haben ein Werk, das ihnen bekannt sein mußte und schwerlich abhanden gekommen war, von der Sammlung der nachgelassenen Schriften ausgeschlossen und die Briefe verkürzt, indem sie einige unvollständig, andere gar nicht gegeben. Es hat fast zwei Jahrhunderte gedauert, bis ein Theil dieser Mängel durch neuerdings aufgefundene Schriften und Briefe ergänzt werden konnte.

### 4. Neue Aufschlüsse.

Nach handschriftlichen, in der K. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Briefen des uns schon bekannten Schuller (Schaller) an Leibniz hat neuerdings Ludwig Stein nachzuweisen gesucht, daß dieser Schuller bei der Herausgabe der nachgelassenen Werke nicht bloß mitgewirkt habe, sondern „allein der eigentliche und wirkliche Herausgeber" gewesen sei. Er bezeichnet die von ihm versuchten Nachweisungen als „Neue Aufschlüsse über den litterarischen Nachlaß und die Herausgabe der Opera posthuma Spinozas".[1] Vielleicht hat der sehr gewandte und rührige Herausgeber des Archivs für Geschichte der Philosophie, von dem Drange nach neuen Aufschlüssen getrieben, etwas zu eilig und zu findig solche Aufschlüsse in den Briefen zu sehen geglaubt, die bei näherer Betrachtung nicht darin zu finden sind.

1. Zuerst hat Schuller Leibnizen und durch ihn dem Herzog von Hannover die Handschrift der Ethik Spinozas für 150 Gulden angeboten; indessen ist Leibniz auf diesen Handel nicht eingegangen. Der Freundes- und Schülerkreis Spinozas in Amsterdam hat nicht gewollt, daß die Schriften ihres Meisters einzeln verschachert, sondern daß sie insgesammt zum allgemeinen Besten, d. h. im Interesse der Wissenschaft gedruckt und herausgegeben werden. Sehr seltsam, daß sie dieses Geschäft diesem Schuller übertragen haben, der das Hauptwerk verschachern wollte! Wenn es nach ihm gegangen wäre, so gäbe es von Benedictus Spinoza keine «Opera posthuma»!

2. Fünf Tage nach dem Tode Spinozas (den 26. Februar 1677) wurde Leibniz von Schuller benachrichtigt, daß Spinoza ohne Testament und Anzeige seines letzten Willens gestorben sei («sine testamento, ultimae voluntatis indice»); dagegen schließt der Verfasser der neuen Aufschlüsse aus einem Briefe vom 11. November 1677, daß Spinoza

[1] Archiv für Geschichte der Philosophie (1888). Bd. I. Nr. XXXI. S. 554—565.

selbst diesen Schuller „als die geeignete Vertrauensperson zur Vollstreckung seines litterarischen Testaments bezeichnet und der Amsterdamer Schülerkreis demselben die Herausgabe der posthumen Werke übertragen habe. Hier bemerken wir einen recht auffallenden Widerstreit zwischen dem Briefschreiber und unserem Interpreten des Briefes: nach Schuller hat Spinoza kein Testament gemacht; nach Ludwig Stein hat er den Schuller zum Vollstrecker seines litterarischen Testaments ernannt! — Da Schuller am 26. Februar an Leibniz schreibt, so schließt der Verfasser der neuen Aufschlüsse, daß er bei dem Begräbniß Spinozas, welches den Tag vorher stattgefunden, nicht habe zugegen sein können. Warum nicht? Und am Ende was liegt daran, ob Schuller bei der Bestattung zugegen war oder nicht? Gewiß wird auch Ludwig Stein diesen Umstand nicht unter die neuen Aufschlüsse rechnen.

3. Schuller läßt Leibnizen wissen, daß er unter dem handschriftlichen Nachlaß Spinozas auch ein Blatt mit dreizehn Büchertiteln gefunden habe, überschrieben: «Libri rarissimi». Er nennt ihm die Titel und knüpft die Frage daran, ob Leibniz einige dieser Bücher kenne? Hieraus schließt der Verfasser der neuen Aufschlüsse, daß Spinoza diese höchst seltenen Bücher *besessen* habe, weshalb die Nachricht und Annahme, daß es mit seinem Büchervorrath sehr kärglich bestellt war, wohl irrthümlich sei. Er sagt: „Von erheblicher Wichtigkeit ist besonders die Titelangabe einer stattlichen Reihe von Werken, die sich im Nachlasse Spinozas befanden. Wir gewinnen hier einen erwünschten Einblick in die geistige Werkstätte des Philosophen. Hat man früher angenommen, Spinoza habe wegen seiner Dürftigkeit nur wenige Bücher besessen und darum wohl viel gedacht, aber wenig gelesen, so scheint sich diese Voraussetzung nicht zu bestätigen. Aus dem Umstande, daß Spinoza, wie der von Schuller mitgetheilte Auszug aus dem Katalog der Bibliothek Spinozas deutlich zeigt, auch ganz entlegene, auch seinem philosophischen Interessenkreise völlig entfernt liegende Werke besessen hat, dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß er die wichtigen zeitgenössischen Erscheinungen, die seiner philosophischen Forschungssphäre näher lagen, gewiß auch gekannt und besessen hat. Damit wäre aber ein gewichtiges Argument für die jüngst von Freudenthal aufgestellte Behauptung gewonnen, daß Spinoza auch in seiner Gelehrsamkeit und Belesenheit höher anzuschlagen sei, als es gemeiniglich geschieht. Auch dem thema probandem, das sich Freudenthal in

seiner vortrefflichen Abhandlung «Spinoza und die Scholastik» gestellt hat, kommt Schullers Auszug zu Gute". (S. 561 flgd.) Wir werden auf dieses «thema probandum» an seinem Orte zu sprechen kommen.

Jener Zettel mit den 13 Titeln seltenster Bücher war also ein „Auszug aus dem Kataloge der Bibliothek Spinozas". (?) Ein wirklich neuer und interessanter Aufschluß, der auch andern vortrefflichen Entdeckern sogleich zu Gute kommt. Wenn nur der Aufschluß eben so richtig wäre wie neu! Wenn nur in der archivalischen Quelle, nämlich den Briefen Schullers, eine Spur davon sich nachweisen ließe! Aber was in diesen Briefen berichtet wird, ist das völlige Gegentheil dieses neuen Aufschlusses.

Derselbe Schuller kommt im November 1677 noch einmal auf jene seltenen Bücher zurück und schreibt Leibnizen, daß er im Nachlaß Spinozas außer den handschriftlichen Werken nichts als eben jene schon neulich erwähnten, auf einem Zettel verzeichneten Titel seltenster Bücher gefunden habe, also Nichts, das er für kaufwürdig halten könne. (Nihil autem praeter librorum rariorum nuper memoratorum titulos in schedula consignatos reperi, ita ut ex ipsius hereditate nil emtione dignum judicare possim.)

Wie denn? Diese höchst seltenen, im Besitze und Nachlaß Spinozas befindlichen Bücher waren keinen Deut werth? Noch dazu für Leibniz, den leidenschaftlichen Freund seltener Bücher! Noch dazu Bücher aus der Bibliothek Spinozas! Und zwar die Quintessenz seiner Bücher, das auserlesenste Menu aus dem Katalog seiner Bibliothek: dreizehn Bücher, welche Spinoza selbst als seine «Libri rarissimi» verzeichnet hatte?

Keinen Deut! Die Lösung des Räthsels steht in dem Briefe Schullers zu lesen: „Im ganzen Nachlasse Spinozas außer seinen handschriftlichen Werken war nichts vorhanden, das einen Deut werth gewesen wäre: «Nihil emtione dignum!» Von den seltenen Büchern war nichts vorhanden als die Titel: «Nihil praeter titulos!» Sollte dem eiligen Blick unseres archivalischen Forschers wohl eine optische Täuschung begegnet sein, zufolge deren ihm Soldaten auf dem Papier als eine Armee erschienen sind und ein Bücherzettel als ein Theil der geistigen Werkstätte des Philosophen? Es ist sehr mißlich, von den Büchern, welche Spinoza ganz sicher nicht besessen hat, auf diejenigen zu schließen, welche er ganz gewiß besessen habe, ohne daß man das Mindeste darüber weiß!

Um aber von den Büchern, welche Spinoza nicht besessen, auf diejenigen zu kommen, welche er selbst geschrieben hat, so ist die Frage, ob Schuller, wie die neuen Aufschlüsse wollen, „allein der eigentliche und wirkliche Herausgeber derselben gewesen ist?"

4. Leibniz hatte gewünscht, daß jener Brief, den er vor Jahren in einer optischen Sache an Spinoza gerichtet hatte, nicht gedruckt und in die Ausgabe der nachgelassenen Werke aufgenommen werde. Zu ängstlich und zu höfisch besorgt für seinen kirchlichen Kredit, wie Leibniz war, wollte er jeden Schein einer Gemeinschaft mit dem «ἀποσυνάγωγος» vermieden sehen. Trotzdem war der Brief gedruckt worden und in der Ausgabe der O. P. erschienen, was Leibnizen verdrossen und zu Vorwürfen gegen Schuller veranlaßt hatte. Dieser eilt sich zu entschuldigen (6. Februar 1678): die Sache sei ohne sein Wissen geschehen und ihm so lange verborgen geblieben, bis er in dem gedruckten Exemplare den Brief erblickt habe.

Unmöglich kann dieser Schuller „der alleinige, eigentliche und wirkliche Herausgeber der Opera posthuma gewesen sein: er, ohne und wider dessen Wissen und Wollen die Aufnahme eines Briefes stattfinden konnte, dessen Verfasser sich eben diese Aufnahme verbeten hatte? Nach einigen Monaten kommt dieser vermeintliche Herausgeber noch einmal auf die Sache zurück, um Leibnizen zu sagen, daß er wegen der Aufnahme jenes Briefes den Herausgeber scharf getadelt habe. («Editorem ob tuum in posthumis Spinozae sine meo rogatu expressum nomen acriter reprehendi» etc.) Da er den Herausgeber tadelt, so kann er doch nicht selbst dieser Herausgeber gewesen sein, geschweige der alleinige.

In seinen Briefen an Leibniz hat sich Schuller bei der Herausgabe der Werke Spinozas eine viel wichtigere Rolle angemaßt, als ihm zukam. Daß er den handschriftlichen Nachlaß noch bei Lebzeiten des Philosophen Stück für Stück durchmustert und auf dessen Geheiß an sich genommen habe, wie er im November 1677 Leibnizen vorredet, ist eine handgreifliche Unwahrheit, da der gesammte handschriftliche Nachlaß nach Spinozas Anordnung unmittelbar nach seinem Tode an den Buchhändler Rieuwertsz in Amsterdam gesendet werden sollte und gesendet worden ist; daher Schuller mit seinem angeblichen Auftrag Leibnizen gegenüber sich geheimnißvoll geberdet und ihm denselben nicht einfach berichtet, sondern — ins Ohr sagt («Tibi in aurem», wie er sich in seinem elenden Latein ausdrückt).

5. Die Herausgabe der O. P. Spinozas iſt durch ſeine Freunde und Schüler in Amſterdam beſorgt worden, wobei Jarig Jelles und Ludwig Meyer nach aller bisherigen Ueberlieferung wohl hauptſächlich betheiligt waren. Daß bei ihrer geiſtigen Verſchiedenheit ein ſolches Zuſammenwirken unmöglich geweſen ſei, hat Ludwig Stein zwar behauptet, aber das Wie und Warum völlig unerörtert gelaſſen. Er macht mir den Vorwurf, dieſe Ungleichheit nicht erkannt zu haben. Daß G. H. Schuller zu dem Kreiſe der Spinoza-Freunde in Amſterdam gehört und zur Herſtellung der Ausgabe der nachgelaſſenen Werke mitgewirkt hat, wie aus ſeinen Briefen an Leibniz erhellt, war den jüngſten Herausgebern der geſammten Werke bekannt und ſteht in der «Praefatio» zum zweiten Bande zu leſen (Haag 1883).

### 5. Geſammtausgaben.

Wie wenig die nachfolgende Zeit um die Werke Spinozas bekümmert war, zeigt der Zuſtand, worin man dieſelben ließ. Das ganze vorige Jahrhundert verging, ohne daß auch nur eine neue Auflage der «Opera posthuma», geſchweige denn eine Geſammtausgabe erſchien. Erſt nachdem Sinn und Verſtändniß für die Lehre Spinozas wieder erweckt war, empfand man das Bedürfniß nach einer Geſammtausgabe. In dieſem Jahrhundert ſind folgende erſchienen: 1. Henr. Eberh. Gottl. Paulus: Benedicti de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 2. Vol. (Jenae 1802—1803). 2. A. Gfroerer: B. de Spinoza Opera philosophica omnia (Stuttg. 1830). In dieſer Ausgabe fehlt das Compendium der hebräiſchen Grammatik; ſie iſt im Uebrigen von Paulus abhängig und theilt die Fehler und Incorrectheiten des Textes, welche das verdienſtvolle Werk des Vorgängers verunſtalten. Dieſe Mängel auf Grund der erſten Ausgaben zu verbeſſern und einen genauen, wohlrevidirten Text ſämmtlicher Werke Spinozas zu geben, war die dankenswerthe Aufgabe, welche ſich der dritte Herausgeber geſetzt hatte: Carolus Herm. Bruder: B. de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 3. Vol. (Lips. 1843. 1844, 1846).

Nach der glücklichen Auffindung einer Reihe verborgen gebliebener Schriften Spinozas iſt zum Zweck ihrer Aufnahme und Einordnung in die Werke eine neue Geſammtausgabe nöthig geworden, zu deren Ausführung ſich zwei holländiſche Gelehrte vereinigt haben: J. van

Vloten und J. P. N. Land. Wir werden erst von den neuen Auffindungen und dann von dieser neuen Gesammtausgabe zu sprechen haben, die 80 Jahre nach Paulus, 40 Jahre nach Bruder, 20 Jahre nach van Vlotens «Supplementum» erschienen ist.

### 6. Neue Auffindungen. A. «Tractatus brevis.»

Jene Schrift, die man in die erste Sammlung der nachgelassenen Werke nicht aufgenommen hat, war eine kurze, in lateinischer Sprache verfaßte Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit, der erste Inbegriff und Entwurf des Systems, insbesondere der Sittenlehre Spinozas. Diese Schrift war in dem Kreise seiner Schüler und Freunde bekannt, sie wurde ins Holländische übersetzt und in einigen Abschriften verbreitet; aber nachdem der Philosoph sein Hauptwerk in mathematischer Form ausgearbeitet und den Seinigen handschriftlich mitgetheilt hatte, trat das Interesse der Lernenden an jener ersten kurzen Abhandlung, die der mathematischen Form entbehrte, in den Hintergrund und sie gerieth in Vergessenheit, nachdem die Ethik gedruckt war.

Der lateinische Originaltext ist, wie es scheint, verloren. Dagegen haben sich Abschriften der holländischen Uebersetzung erhalten und zwei derselben sind in jüngster Zeit ans Licht gezogen worden: die ältere und der Urschrift nächste gehörte, wie es scheint, einem Anhänger Spinozas, Willem Deurhoff (1650—1717), sie ist jetzt im Besitze des niederländischen Dichters Adrian Bogaers in Rotterdam, die jüngere (Ant. van der Linde im Haag gehörig) ist eine weniger genaue Abschrift, welche Monnikhoff, Stadtchirurg in Amsterdam, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gemacht haben soll.

Die erste Aufmerksamkeit auf dieses vergessene Werk Spinozas wurde durch eine handschriftliche Mittheilung seiner Umrisse hervorgerufen, die einem Exemplar der (von Colerus in niederländischer Sprache verfaßten) Lebensgeschichte des Philosophen angehängt war. Zugleich fanden sich in dem Buch handschriftliche Bemerkungen biographischer Art, darunter eine, welche sich auf die Stelle bezog, worin Colerus von Spinozas verlorenen und vernichteten Schriften redet. „Bei einigen Freunden der Philosophie", so lautet jene wichtige Anmerkung, „wird das Manuscript einer Abhandlung Spinozas aufbewahrt, welche zwar nicht, wie seine Ethik, in mathematischer Form ver-

faßt ist, aber dieselben Gedanken und Materien enthält und offenbar, wie aus ihrer Schreibart und Anordnung erhellt, unter die allererſten Werke des Philosophen gehört; sie bildet gleichsam den Entwurf seiner Lehre, wonach er später seine Ethik ausgearbeitet hat, und wenn auch die Sätze hier gefeilter und in geometrischer Ordnung entwickelt sind, so ist eben deshalb das spätere Werk für die meisten weit dunkler als jener Tractat, denn die mathematische Methode ist in dem Gebiet der Metaphysik ungebräuchlich, und nur wenige finden sich in ihr zurecht."

Eduard Böhmer, der bei Fr. Müller in Amsterdam jenes Exemplar kennen lernte, hat das Verdienst, dieses vergessene Werk Spinozas in die philosophische Litteratur eingeführt und die Umrisse desselben zuerst bekannt gemacht zu haben. Zehn Jahre später veröffentlichte van Vloten den vollständigen Tractat nach der Monnikhoffschen Abschrift zugleich mit seiner lateinischen, leider mangelhaften Uebersetzung; er hat hie und da den Text der älteren Abschrift benützt, ohne zu sagen, an welchen Stellen und aus welchen Gründen. Zur Emendation seiner Uebersetzung sind von Böhmer alsbald eine Reihe Beiträge geliefert worden. Die ältere Abschrift, welche Deurhoff besessen (?), hat K. Schaarschmidt mit einer Einleitung herausgegeben und gleichzeitig ins Deutsche übertragen. Ein Jahr später gab Chr. Sigwart eine zweite mit Einleitung und Erläuterungen versehene Uebersetzung.

Das Verhältniß der vorräthigen Handschriften hat bei näherer Prüfung gezeigt, daß zur Erklärung und Uebersetzung des Werks die kritische Benützung beider unentbehrlich ist. Dadurch ist die Arbeit Sigwarts bedingt worden. Nach seiner Ansicht hat Monnikhoff nicht bloß das ältere Manuscript vor Augen gehabt und Fehler desselben berichtigt, sondern möglicherweise noch andere Handschriften gebraucht, da aus gewissen abschriftlich entstandenen Irrthümern im Text jenes älteren Codex sich vermuthen läßt, daß seine nächste Quelle nicht das lateinische Original, sondern eine holländische Uebersetzung früheren Ursprungs war.

Dem Texte der Abhandlung war die Bemerkung vorausgeschickt, daß sie von Spinoza für seine Schüler, die sich dem Studium der wahren Philosophie und Sittenlehre hingeben wollten, in lateinischer Sprache verfaßt und jetzt für die Freunde der Wahrheit und Tugend ins Niederdeutsche übersetzt sei.[1]

[1] Ed. Böhmer: B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque elicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum

### 7. B. Briefliche Supplemente.

Die Zahl der Briefe in der Sammlung der nachgelaſſenen Werke und in den beiden erſten Geſammtausgaben (Paulus und Gfrörer) betrug 74. Dazu kam in der dritten Geſammtausgabe (Bruder) der zuerſt von Tydeman veröffentlichte Brief Spinozas an Lambert Velthuyſen (ſ. oben S. 150). Ein zweiter ſehr intereſſanter, von Couſin in ſeinen fragments philosophiques (1847) bekannt gemachter Brief Spinozas an L. Meyer vom 3. Auguſt 1663 iſt von den ſpäteren Ueberſetzern und Sammlern unbeachtet geblieben (S. 136, 138).

In der jüngſten Zeit ſind theils einzelne unſichere Punkte aufgeklärt und dadurch Irrthümer berichtigt, theils verſtümmelte Briefe vervollſtändigt, theils der alten Sammlung neue hinzugefügt worden. Das Verdienſt der Herausgabe gebührt in allen dieſen Fällen dem J. van Vloten. Die wichtigſte Aufklärung beſteht in der urkundlich feſtgeſtellten Thatſache, daß die Briefe LXI. LXIII. LXVII. LXIX. LXXI. (nicht, wie man glaubte und Kirchmann noch heute annimmt, von Meyer, ſondern) von Tſchirnhauſen herrühren (S. 171—175).

---

(Halae ad Salam 1852). Ueber die «Adnotationes» vgl. oben Cap. V. S. 159 Anmerk. — B. gab den holländiſchen Text der Umriſſe (Korte Schetz der Verhandeling van B. de Spinoza: over God, den Mensch en deszelfs Welstand) mit ſeiner daneben geſtellten ſorgfältigen lateiniſchen Ueberſetzung (Brevis descriptio tractatus B. de Spinoza de Deo, homine et ejus felicitate). Ueber die Entſtehung dieſer ſeiner Schrift vgl. Ed. Böhmer: Spinozana IV. Zeitſchrift für Philoſ. herausg. von Fichte u. ſ. w. Bd. LVII. (1870.) S. 240 flgd. — J. van Vloten: Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine etc. (Amst. 1862.) Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand. De Deo et homine ejusque valetudine. Ueber dieſe latein. Ueberſetzung, ihre Mängel und Emendationen vgl. Ed. Böhmer: Spinozana II. Zeitſchr. d. Philoſ. Bd. XLII. (1862.) S. 76—84. — Car. Schaarschmidt: B. de Spinoza «Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand», tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica, ad antiquissimi codicis fidem etc. (Amst. 1869.) Deſſelben deutſche Ueberſ. der kurzgefaßten Abhandlung B. de Sp. von Gott, dem Menſchen und deſſen Glück. Philoſ. Bibliothek von Kirchmann. Bd. XVIII. (Berl. 1869.) — Chriſtoph Sigwart: B. de Spinozas kurzer Tractat von Gott, dem Menſchen und deſſen Glückſeligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Ant. van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handſchriften ins Deutſche überſetzt, mit einer Einleitung und kritiſchen und ſachlichen Erläuterungen begleitet. (Tüb. 1870.) Proleg. S. XI—XXVII.

Dazu kommt eine Namensberichtigung in Leibnizens Brief an Spinoza (S. 176) und das erste, kurze und vielfach durchstrichene Concept der Zuschrift an den vermeintlichen J. Orobio de Castro über Velthuysens Einwürfe gegen den theologisch-politischen Tractat (S. 149 bis 150.).

Vervollständigt sind drei Briefe, die in der gegenwärtigen Gestalt dem Biographen wichtige Notizen an die Hand geben: Ep. XXVI. XXVII. und LXV. Der erste vom 24. Febr. 1663 ist von Simon de Vries an Spinoza gerichtet, der zweite die Antwort des letzteren (S. ob. S. 135—140), der dritte vom 25. Juli 1675 enthält weitere Einwürfe Tschirnhausens, welche Schaller (Schuller) mit bisher unbekannten näheren Mittheilungen dem Philosophen zusendet (S. 173).

Neue Briefe sind folgende aufgefunden: 1) zwei von Oldenburg an Spinoza: der erste aus dem September 1665, einzuschalten zwischen Ep. XIII. und XIV. der Sammlung (S. 145 flgd.), der andere vom 11. Febr. 1676 (S. 155). 2) Brief Spinozas an J. B. M. D. aus dem Mai oder Juni 1665 (S. 185). 3) Brief Schallers an Spinoza vom 14. November 1675 (S. 173) und die Antwort des Philosophen vom 18. Nov. (S. 177—178). Wir haben diese brieflichen Supplemente an den betreffenden, hier angeführten Stellen biographisch verwerthet.[1]

[1] Die Zahl sämmtlicher von Spinoza geschriebenen und an ihn gerichteten Briefe belief sich in den von Paulus und Bruder besorgten Gesammtausgaben der Werke auf vierundsiebzig; davon kamen auf Spinozas Rechnung 41, auf die seiner Correspondenten 33; von diesen hatte Oldenburg 15, Blyenbergh 4, Simon de Vries, Leibniz, Fabricius, Alb. Burgh je einen geschrieben, die Verfasser der übrigen 10 waren unbekannt.

In der Ginsbergschen Ausgabe (Der Briefwechsel des Spinoza im Urtext, Leipzig 1876.) betrug die Gesammtzahl achtzig, wovon 45 aus der Feder Spinozas stammten. Die Ergänzungen und näheren Personalbestimmungen waren den schon erwähnten Auffindungen des Professors J. van Vloten zu danken.

Die jüngste von den beiden genannten Gelehrten besorgte Gesammtausgabe der Werke zählt im Ganzen dreiundachtzig Briefe (Vol. II. pg. 1—258), welche nicht mehr in der bisherigen Art nach Correspondenzen gruppirt, sondern chronologisch geordnet sind und vom August 1661 bis zum Juli 1676 reichen.

Wie sich die neuen Nummern zu den früheren verhalten, ist im Falle der Nichtübereinstimmung bei jedem Briefe in Klammern («olim») bemerkt und außerdem durch ein Register vor dem Eingang der Sammlung dargestellt. Mehrere vorher unbekannte oder unrichtige Personalbestimmungen sind von den Herausgebern mit Hülfe der Briefe Schullers an Leibniz aufgeklärt worden.

Diese Schriften sind in die schon oben erwähnte jüngste Gesammtausgabe aufgenommen: Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt, Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land.

---

Verglichen mit der Sammlung der Briefe in den O. P. und den bisherigen Gesammtausgaben der Werke, sind hier neun hinzugekommen: nach der neuen chronologischen Ordnung Ep. XV, XXVIII, XXIX, XXX, XLIX, LXIX, LXX, LXXII, LXXIX. Verglichen mit der Sammlung in der Ginsbergschen Ausgabe der Briefe, sind hier drei Briefe hinzugekommen: nämlich XV, XXIX und XLIX.

Ep. XV ist jener von Cousin aufgefundene und herausgegebene Brief Spinozas an L. Meyer (Voorburg, 3. Aug. 1663), in der gegenwärtigen Sammlung sorgfältig revidirt von Pollock. Ep. XLIX ist jenes Briefchen Spinozas an den Philologen Graevius, worin er den Brief des holländischen Arztes van Wulen über das Ende Descartes' zurückfordert.

Die Briefe VIII, IX, X enthalten die Correspondenz zwischen Simon de Vries und Spinoza, dem Verfasser der beiden letzten. Spinozas Briefe an den Kaufmann und Mennoniten Jarig Jelles sind XXXIX, XL, XLI, XLIV, L.

Die beiden Briefe über den theologisch-politischen Tractat von Lambert Velthuysen und Spinoza (XLII und XLIII) sind nicht an den jüdischen Arzt Isaak Orobio de Castro, sondern an den holländischen Chirurgen Joh. van Oosten in Rotterdam gerichtet. (S. oben S. III und S. 149.)

Der bisher unbekannte Gespensterfreund, mit welchem Spinoza drei Briefe gewechselt hat (Ep. LI—LVI) ist Hugo Boxel, Syndikus zu Gorkum (Gorinchem) in Holland. Die Briefe LII, LIV und LVI sind Spinozas Erwiederungen.

Die schon oben genannten Briefe des Grafen E. W. von Tschirnhausen (Tschirnhaus) sind nach der neuen Ordnung LVII, LIX, LXV, LXXX, LXXXII. Im genauen Zusammenhange damit sind die Briefe des Arztes G. H. Schuller an Spinoza: Ep. LXIII und LXX. Spinozas Briefe an Schuller sind LVIII, LXIV, LXXII, die an „Tschirnhaus": LX, LXVI, LXXXI, LXXXIII.

Nach Meinsma's archivalischen Untersuchungen jüngsten Datums soll 1) der Chirurg in Rotterdam, mit welchem Lambert Velthuysen in Utrecht über den theologisch-politischen Tractat correspondirt hat, nicht Johannes Oosten, sondern Jacob Ostens heißen (XI. 341, Anmerkg.) und 2) der J. B. M. D., Adressat zweier Briefe Spinozas (XXVIII und XXXVII [olim XLII]) nicht, wie van Vloten aus dem Schluß der Ep. LXII (Op. O. II. pg. 236) vermuthen wollte, ein fraglicher Jan Bresser («Bresserus ut videtur», von dessen Existenz Meinsma keine Spur zu entdecken vermocht hat), sondern Johannes Bouwmeester, Med. Dr. in Amsterdam, sein, der in Leyden 1658 promovirt habe, von Ludwig Meyer als sein ältester und treuester Freund bezeichnet worden, Freund der Philosophie war und wahrscheinlich auch der Urheber jener lateinischen, in Spinozas Werk über die Principien der cartesianischen Lehre befindlichen, auf und an dieses Buch gerichteten Verse. (Meinsma VII. 210. Anmerkg.)

Hagae comitum apud Martinum Nijhoff. Vol. I. 1882. Vol. 1883. (Kurz vor Vollendung des zweiten Bandes ist J. van Vloten am 21. September 1883 gestorben.)

Der Inhalt des ersten Bandes: 1. Tractatus de intellectus emendatione. 2. Ethica. 3. Tractatus politicus. 4. Tract. theologico-politicus und die Annotationes in Tr. theologico-politicum post librum editum adscriptae.

---

Die Gesammtzahl der Spinoza-Correspondenzen in der jüngsten Gesammtausgabe beläuft sich auf achtzehn und muß auf dreizehn beschränkt werden, wenn man von dem Schreiben des Lambert Velthuysen an J. Ostens über den theologisch-politischen Tractat, von den Zeilen Spinozas an Graevius und von den einmaligen Briefwechseln, die er mit Leibniz, Fabricius und A. Burgh geführt hat, absieht.

Der Hauptcorrespondent ist H. Oldenburg; zwischen Spinoza und ihm sind 27 Briefe gewechselt worden, wovon Spinoza 11 geschrieben hat. (Neu aufgefunden sind 2 Briefe Oldenburgs: XXIX und LXXIX.)

Die nächsten Correspondenten finden sich in dem Freundes- und Schülerkreise Spinozas in Amsterdam: Ludwig Meyer, Joh. Bouwmeester (?), die Kaufleute und Mennoniten Simon de Vries, Jarig Jelles und Peter Balling. Die Correspondenz mit diesen Freunden besteht aus 13 Briefen, welche mit einer Ausnahme (Ep. VIII) Spinoza geschrieben hat.

Mit diesem Spinozakreise in Amsterdam vereinigen sich später (1674) zwei Deutsche: der Graf E. W. von Tschirnhausen und der Arzt G. H. Schuller aus Wesel. Die Correspondenz mit beiden beträgt 14 Briefe, von denen Spinoza die Hälfte geschrieben hat: 4 an „Tschirnhaus" und 3 an Schuller; dieser hat an Spinoza 2, jener 5 geschrieben. Neu aufgefunden sind ein handschriftlicher Brief von Schuller (LXX) und ein handschriftlicher Brief Spinozas an ihn (LXXII). Von dem uns schon bekannten Schuller sagt Meinsma richtig: daß wir aus seinen wenigen Briefen an Spinoza und den vielen an Leibniz keineswegs einen hohen Begriff von seinen Fähigkeiten und seinem Charakter erhalten, daß sein Latein sehr schlecht, sein Deutsch nicht viel besser ist, und daß er sich lieber mit alchymistischen Bestrebungen als mit philosophischen Studien beschäftigt habe (XII. 385). Daß er der alleinige Herausgeber der nachgelassenen Werke Spinozas gewesen sei (S. oben S. 194 flgd.), davon ist natürlich bei Meinsma keine Rede, vielmehr hält er es für wahrscheinlich, daß Jarig Jelles die Vorrede in niederländischer Sprache verfaßt und Glasemaler oder L. Meyer dieselbe ins Lateinische übersetzt, der letztere insbesondere die Herausgabe der Ethik besorgt habe. (Meinsma XIV. 444.)

Die Briefwechsel mit W. Blyenbergh und Hugo Boxel, wie die Briefe an an Jarig Jelles, Peter Balling und den Kaufmann Joh. van der Meer in Amsterdam (Ep. XXXVIII) sind in niederländischer Sprache verfaßt und in das Lateinische übersetzt, zum Theil von Spinoza selbst.

Der Inhalt des zweiten Bandes: 1. Epistolae ad B. d. S. et auctoris responsiones (I—LXXXIII). 2. Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand. 3. R. des Cartes Princ. Phil. pars I et II m. g. d. 4. Appendix cont. Cogitata Metaphysica. 5. Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. 6. Reeckening van Kaussen (Wahrſcheinlichkeitsverſuch). 7. Comp. grammatices linguae Hebraeae. 8. Epistola Joh. a Wullen de obitu Cartesii. (Ueber die Rolle, welche der holländiſche Arzt van Wulen (Wullen), welchen Descartes für ſeinen Feind hielt, bei dem Tode des letzteren geſpielt hat, vgl. dieſes Werk Bd. I. Buch I. Cap. VIII. S. 265. Der Brief des J. van Wullen aus Stockholm vom Februar 1650 iſt an den holländiſchen Arzt W. Piſo aus Leyden gerichtet; Spinoza hatte das Schriftſtück geliehen erhalten und fordert daſſelbe unter dem 14. December 1673 von dem Profeſſor Graevius in Utrecht zurück, welchem er den Brief zur Abſchrift mitgetheilt hatte.)

Das Titelkupfer, welches dem zweiten Bande vorſteht, iſt Spinozas Porträt nach dem Wolfenbüttler Oelbilde, radirt von P. J. Arendzen (Vol. II. Praefatio pg. VIII—IX).

## Siebentes Capitel.

## Die Zeitfolge der philoſophiſchen Werke.

Die Frage nach dem Entwicklungsgange des Philoſophen, nach der Entſtehung und Ausbildung ſeiner Lehre, der Reihenfolge ſeiner Schriften iſt ſeit der Veröffentlichung des neu aufgefundenen Tractats und der brieflichen Supplemente wiederholt zum Gegenſtand eingehender Unterſuchungen gemacht worden. Ueber die Echtheit jener „kurzen Abhandlung über Gott, den Menſchen und deſſen Glückſeligkeit" iſt in der Hauptſache kein Streit entſtanden; die inneren Gründe, welche aus der Vergleichung dieſer Schrift mit dem «Tractatus de intellectus emendatione» und dem vollendeten Hauptwerk Spinozas einleuchten,

sind so mächtig, daß die äußeren Zeugnisse, welche ihm die Autorschaft zuschreiben, sich nicht bezweifeln lassen. Es mag auffallen, daß dieses Werk, welches im Kreise der Spinozafreunde ohne Zweifel bekannt war und selbst mit einer Apostrophe an den Kreis der Schüler endet, niemals in den Briefen bei Erörterung gewisser Lehrbegriffe erwähnt wird und von der Sammlung der nachgelassenen Werke ausgeschlossen wurde. Indessen erklärt sich jene Nichterwähnung daraus, daß die Ethik schon in der Ausarbeitung begriffen war, als der uns vorliegende Briefwechsel im Jahre 1661 begann; und eben so erklärt sich diese Nichtaufnahme aus der Unvollkommenheit und Unfertigkeit der Schrift, wie aus den Widersprüchen, die zwischen ihr und dem Hauptwerk bestehen. Spinoza wollte der Nachwelt ein System geben, welches unabhängig von seiner Person und seinem Entwicklungsgange die Erkenntniß der Wahrheit als ein geschlossenes Ganzes darstellen sollte. Und wenn die Herausgeber in ihrer Vorrede es als glaubhaft bezeichnen, daß hie oder da noch eine Arbeit des Philosophen verborgen sein könne, welche sich in der Sammlung der nachgelassenen Werke nicht finde, aber wohl kaum etwas enthalten werde, das in den veröffentlichten Schriften nicht zu wiederholten malen gesagt sei, so scheint es, daß sie nicht bloß eine unbestimmte Möglichkeit im Sinn hatten. An welches andere Werk aber konnten sie bei dieser Aeußerung eher denken als an jenen Tractat? Auch das schon angeführte Zeugniß, daß derselbe unter die allerfrühsten Schriften Spinozas gehört, rechtfertigt sich aus inneren Gründen.

## I. Die Werke außer der Ethik.

Es wird gut sein, gleich hier die urkundlichen Zeugnisse zu sammeln, aus denen sich gewisse Thatsachen über die Abfassungszeit der Schriften Spinozas feststellen lassen. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke berichten in ihrer Vorrede, daß der unvollendete Tractatus de intellectus emendatione» nach Form und Inhalt eines der früheren Werke, dagegen der «Tractatus politicus» kurz vor dem Tode des Philosophen verfaßt sei, ausgezeichnet durch die Genauigkeit der Gedanken und die Klarheit der Darstellung.

Jener erstgenannten Schrift haben die Herausgeber noch außerdem eine „Erinnerung an den Leser" vorausgeschickt, die mit den Worten beginnt: „Diese unvollendete Abhandlung hat der Verfasser

vor vielen Jahren niedergeschrieben. Er hat stets im Sinne gehabt, sie zu vollenden. Aber, durch andere Arbeiten gehindert, zuletzt durch den Tod hinweggenommen, hat er nicht vermocht, sie zu dem gewünschten Ziele zu führen." Offenbar hatte Oldenburg diese Schrift mit im Sinne, als er in seinem Briefe vom 3. April 1663 den Philosophen dringend bat, jenes kleine hochbedeutende Werk zu vollenden, worin vom Ursprung der Dinge und ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache, wie von der Verbesserung unseres Verstandes gehandelt wird. „Ich bin überzeugt, theuerster Freund, daß man nichts veröffentlichen kann, was Männern von echter Gelehrsamkeit und Geistesschärfe so angenehm und willkommen sein wird, als eine Abhandlung dieser Art."

Freilich sind die Worte Oldenburgs so gefaßt, daß sie nicht bloß auf den «Tractatus de intellectus emendatione» zu beziehen sind; sie bezeichnen ein Werk von kleinem Umfange (opusculum), worin von Gott und dem Ursprung der Dinge, dann von der Verbesserung unseres Verstandes die Rede ist. Diese letztere ist der Weg zur menschlichen Glückseligkeit. Unter den Werken Spinozas giebt es nur zwei, auf welche die obigen Worte in ihrer ganzen Tragweite passen: die Ethik und der «Tractatus brevis». Die Ethik ist kein «Opusculum». Vielleicht ließe sich hier eine Hinweisung auf diesen sonst nie erwähnten Tractat finden.

Wir wissen ferner aus Oldenburgs neu aufgefundenem Briefe vom Sept. 1665, daß Spinoza damals, wie er dem Freunde kurz vorher (den 4. Sept.) mitgetheilt hatte, mit der Abfassung des theologisch-politischen Tractats beschäftigt war, welcher fünf Jahre später erschien. Es darf als sicher gelten, daß im Winter 1662/63 die Darstellung des zweiten Theils der cartesianischen Principien zu Rijnsburg niedergeschrieben (dictirt) wurde, und es steht fest, daß Spinoza die des ersten Theils im Mai 1663 während seines Aufenthalts in Amsterdam hinzufügte. Gegen die Möglichkeit einer früheren Abfassung zeugt der Brief an Oldenburg vom 17. Juli 1663.

## II. Die Ausbildung der Ethik und deren Kunstform.

### 1. Eintheilung (1665—1675).

Wie verhält es sich mit der Entstehung des Hauptwerks? Der Name Ethik begegnet uns zum erstenmal in einem Briefe an Blyen-

bergh vom 13. März 1665, worin Spinoza sich auf diese noch ungedruckte Schrift bezieht und darauf hinweist, daß er dort den Begriff der Gerechtigkeit dargethan und aus der klaren Erkenntniß begründet habe (die betreffende Stelle findet sich Eth. IV. prop. 35 bis 37). Einige Monate später schreibt er an J. B.: „Was den dritten Theil unserer Philosophie betrifft, so werde ich dir, wenn du der Uebersetzer sein willst, oder unserem Freunde Vries binnen kurzem etwas davon senden, und obwohl ich beschlossen hatte, nichts vor der Vollendung mitzutheilen, so will ich euch doch nicht zu lange hinhalten, denn der Umfang des Werks dehnt sich über Erwarten aus, ich werde daher die Arbeit ungefähr bis zum 80. Lehrsatz schicken".[1]

Hieraus erhellt, daß die Ethik damals in drei Theile zerfiel, daß der dritte Theil, welcher in dem gedruckten Werke nur 59 Lehrsätze zählt, mit dem 80. noch keineswegs abgeschlossen war, und daß Sätze, die gegenwärtig ungefähr in der Mitte des vierten Theils stehen, damals schon seit Monaten handschriftlich vorlagen. Wir dürfen daher annehmen, daß die Ethik im Frühjahr 1665 in drei Theilen bestehen sollte und dem Abschluß nahe war. Wenn wir uns nach der Zahl der Sätze in dem gedruckten Werk richten dürfen, so hatte Spinoza von dem 37. Satz des vierten Theiles (jener Stelle, die im Briefe vom 13. März gemeint war) bis zum Ende des Ganzen noch 78 Sätze auszuführen; er konnte daher, als er an J. B. schrieb, von dem letzten Ziele nicht mehr weit entfernt sein. Wenn es in dem Briefe heißt, daß er vor Vollendung des dritten Theils den Freunden nichts mehr schicken wollte, so beziehen wir diese Worte auf den Abschluß des Ganzen. Zehn Jahre später (den 5. Juli 1675) ließ er Oldenburg in einem uns verlorenen Briefe wissen, daß er sein Werk, welches fünf Theile umfasse, jetzt veröffentlichen wolle.

Noch in demselben Monat reiste er in dieser Absicht nach Amsterdam und sah sich dort, wie wir wissen, genöthigt, die Herausgabe zu vertagen. Aus diesen urkundlichen Zeugnissen ist zu schließen, daß die Ethik noch vor dem Herbst 1665 inhaltlich vollendet wurde und in der späteren Redaction formale Aenderungen, namentlich in Betreff der Eintheilung erfuhr. Aus dem dritten zu umfänglichen Theil wurden drei Theile. Das Werk konnte in den nächsten Monaten nach jenem Briefe an J. B. in der Hauptsache abgeschlossen werden.

[1] J. Bresser nach Vloten, dagegen Joh. Bouwmeester nach Meinsma.

aber es war nicht druckreif. Zunächst trat die Ausarbeitung des «Tractatus theologico-politicus» in den Weg, womit wir den Philosophen schon den 4. September 1665 beschäftigt fanden. Die Veröffentlichung dieses Werks und die Verfolgungen, welche es hervorrief, hinderten die Herausgabe der Ethik. In der Vorrede der «Opera posthuma» lesen wir, daß die letztere *vor vielen* Jahren verschiedenen Personen mitgetheilt und von denselben abgeschrieben wurde.[1]

Die ersten urkundlichen Spuren, daß Spinoza in der Ausbildung dieses seines Hauptwerks begriffen ist, erscheinen gleich in den ersten Briefen an Oldenburg aus dem Jahre 1661. Die fortschreitende Ausführung, soweit sie uns erkennbar ist, fällt in die vier Jahre von 1661—1665. Während dieses Zeitraums entsteht die Darstellung der cartesianischen Principien und der als Anhang beigefügten «Cogitata metaphysica» (1663). Dann folgt der theologisch-politische Tractat (1665—1670), die spätere Redaction der Ethik, zuletzt der «Tractatus politicus», welcher unvollendet blieb. In eine frühere Epoche gehören der «Tractatus brevis» und der «Tractatus de intellectus emendatione». Nähere Fragen über die Zeit der Abfassung führen in die Untersuchung und Darstellung dieser Werke.

### 2. Die Beilage an Oldenburg (1661).

Jene brieflichen, uns erhaltenen Spuren der Ausbildung der Ethik sind sämmtlich *früher* als die Verfassung des gedruckten Werks, nach welchem die Herausgeber sich in der Anführung gewisser Sätze gerichtet und demgemäß auch Citate geändert haben. Dadurch sind Irrungen entstanden, welche jetzt erst durch die neuerdings aufgefundenen brieflichen Supplemente sich berichtigen lassen. Die ersten vier Briefe zwischen Spinoza und Oldenburg und die beiden zwischen Spinoza und Simon de Vries sind in dieser Rücksicht besonders bemerkenswerth.[2]

Oldenburg hatte den Philosophen in Rijnsburg besucht und sich dort neben anderen Dingen auch über gewisse Grundfragen der Philosophie mit ihm unterredet: über Gott, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, über den Unterschied und die Uebereinstimmung dieser Attribute, das Verhältniß von Seele und Körper, die Principien der bacouischen und cartesianischen Lehre. An diese

[1] Paulus: Vol. II. Praef. pg. 30. — [2] Ep. I—IV. Ep. XXVI. XXVII.

mündlichen Gespräche knüpft er sein erstes Schreiben (16. August 1661) und bittet den Philosophen, ihm zwei Punkte näher erklären zu wollen: den Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken und die Mängel in den Lehren Bacons und Descartes'.

Spinoza antwortet auf die zweite Frage, daß die Grundirrthümer jener beiden Philosophen in drei Hauptpunkten bestehen: sie seien in der Erkenntniß der ersten Ursache auf Abwege gerathen, sie haben die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt und die wahre Ursache des Irrthums nicht durchdrungen. Der Grund des letzten Mangels lasse sich auf Descartes und dessen Lehre von der menschlichen Willensfreiheit zurückführen, d. h. auf die Einbildung eines unbestimmten, von den einzelnen Willensacten unterschiedenen Willens (voluntas), der sich zu unseren Begehrungen (volitiones) verhalte, wie die «humanitas» zu Peter und Paul. Man sieht, wie Spinoza schon damals zwei Jahre bevor seine Darstellung der cartesianischen Lehre erschien, die menschliche Willensfreiheit (Willkür) mit denselben Gründen verneint hat, wodurch er sie in seinem Hauptwerk widerlegte.

Die erste Frage trifft den Kernpunkt der Lehre Spinozas: das Verhältniß der Attribute und damit zugleich den Begriff der Substanz. Der Philosoph antwortet mit der Definition Gottes, des Attributs und des Modus, mit drei zu beweisenden Sätzen von der Wesenseigenthümlichkeit und Grundverschiedenheit der Substanzen, von der Selbständigkeit, von der Unendlichkeit und Vollkommenheit jeder Substanz. „Was ich hier beweisen muß, um deine erste Frage zu lösen, sind folgende drei Sätze: 1. daß in der Natur der Dinge nicht zwei Substanzen existiren können, ohne daß sie ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind, 2. daß die Substanz sich nicht hervorbringen läßt, sondern kraft ihres Wesens existirt, 3. daß jede Substanz unendlich oder in ihrer Art absolut vollkommen sein muß. Aus den Beweisen dieser Sätze wirst du leicht erkennen, wohin ich ziele, wenn du nur zugleich die Definition Gottes im Auge behältst; es wird deshalb nicht nöthig sein, offener darüber zu reden. Um aber diese Punkte kurz und klar zu beweisen, habe ich kein besseres Mittel finden können, als sie nach geometrischer Methode auszuführen und deiner Prüfung vorzulegen, ich füge daher diese Ausführung auf einem besonderen Blatt (separatim) bei, deines Urtheils gewärtig."

Man sieht deutlich, daß sich die Grundlagen des Systems in geometrischer Form gestalten, daß der (cartesianische) Gegensatz

der Attribute feſtſteht und die göttliche Alleinheit das Thema und Ziel der Beweiſe ausmacht. Daraus folgt, daß der menſchliche Geiſt keine Subſtanz iſt, ſondern ein Modus, was weder Bacon noch Descartes erkannt haben. In einem Modus giebt es keinen unbeſtimmten Willen, keine Willensfreiheit. Die Sätze von der Subſtantialität des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Willensfreiheit tragen ſich gegenſeitig, wie die von der Nichtſubſtantialität (Modalität) des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Willensdetermination. Daher ſagt Spinoza: „Daß jene beiden Philoſophen die Erkenntniß der erſten Urſache und des menſchlichen Geiſtes verfehlt haben, folgt leicht aus der Wahrheit meiner drei oben erwähnten Sätze".

Das Blatt der Beilage, auf dem Spinoza ſeine Sätze nach geometriſcher Beweisart dargethan hatte, ohne eine Abſchrift zu behalten, iſt verloren. Man erkennt aus den beiden folgenden Briefen, daß jene Ausführung in fünf Definitionen, vier Axiomen und drei Propoſitionen nebſt einem Scholion beſtanden haben muß. Die Definitionen betrafen den Begriff Gottes, des Attributs, des endlichen Weſens, der Subſtanz und des Modus; die Axiome betrafen die Urſprünglichkeit (Priorität) der Subſtanz, daß es in Wahrheit nichts giebt außer Subſtanzen und Modi, daß Subſtanzen mit verſchiedenen Attributen jede Gemeinſchaft und wechſelſeitige Cauſalität ausſchließen; die Lehrſätze erklärten, daß in der Natur der Dinge nicht zwei weſensgleiche Subſtanzen ſein können, daß aus dem Weſen jeder Subſtanz die Exiſtenz, die Unendlichkeit und Vollkommenheit folge; das beigefügte Scholion erläuterte, aus welchen Vorſtellungen die Realität einleuchte und aus welchen nicht: ſie folge aus den klaren und deutlichen Begriffen, nicht aus den Fictionen.[1]

Die Herausgeber haben in Betreff der Beilage bemerkt: «Vide Ethices partem I. ab initio usque ad prop. 4». Das Citat iſt nicht zutreffend. Es gab damals keinen erſten Theil; der Anfang der Ethik zählt acht Definitionen und ſieben Axiome. Auch die Folge der Begriffe und Sätze iſt nicht dieſelbe. Was in der Beilage als erſtes Axiom ſtand, leſen wir in der Ethik als erſten Lehrſatz. Die Definition Gottes findet ſich nicht an erſter, ſondern an ſechster Stelle, die des Attributs nicht an zweiter, ſondern an vierter, die des endlichen Weſens nicht an dritter, ſondern an zweiter, die der Subſtanz und

[1] Ed. Böhmer: B. de Sp. tractatus etc. pg. 49—52.

des Modus nicht an vierter und fünfter, sondern an dritter und fünfter.

Die Definition der «causa sui», womit die Ethik beginnt, fehlt, ebenso die des freien Wesens und der Ewigkeit. Aber wir sind bereits im Geist und Zuge des Systems, in seiner beginnenden geometrischen Ausbildung, wobei die genaue Ordnung und Abfolge der Sätze auf das Sorgfältigste immer von Neuem erwogen und die Richtschnur nach der logischen Priorität der Begriffe in der strengsten Weise eingehalten sein wollte. Ein solches Kunstwerk vollendet sich nicht auf den ersten Wurf. Die langsame Fortschreitung in der Ausbildung der Ethik, als die Grundanschauung schon feststand, ist wesentlich durch diese Kunstform bedingt. Man muß wohl bedenken, daß in diesem System jeder Satz, was die Festigkeit seiner Begründung betrifft, schwankt, so lange er nicht an der richtigen Stelle steht, und daß diese richtige Stelle streng genommen in jedem Fall nur eine einzige sein kann. Diese zu finden und endgültig zu machen, mußte die Reihenfolge der Sätze immer von neuem geprüft und revidirt werden. Ein so geordnetes System hatte Spinoza im Sinn. Es war ein Werk ohne Vorbild! Der Einzige, welcher die Vorschrift gegeben und gelegentlich ein Pröbchen ausgeführt hatte, war Descartes.

### 3. Der Fortschritt im Jahre 1663.

Aus dem Briefe, welchen Simon de Vries am 24. Febr. 1663 an Spinoza richtet, läßt sich ein Fortschritt in der formalen Ausbildung der Ethik gegenüber jener Beilage an Oldenburg (Sept. 1661) wahrnehmen und zugleich in anderen Punkten die Nichtübereinstimmung der damaligen Fassung mit der späteren constatiren. Das Werk ist im Fluß. Vries ist im Unklaren über Bildung und Bedeutung der Definitionen überhaupt, er versteht insbesondere in Spinozas Lehre die dritte nicht, welche, wie aus der Antwort des Philosophen erhellt, von der Substanz und vom Attribut handelte; er wünscht eine nähere Erklärung über das 3. Scholion zum 8. Lehrsatz, worin ausgeführt war, wie aus der Verschiedenheit zweier Attribute keineswegs geschlossen werden dürfe, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen; darin scheine vorausgesetzt, daß eine Substanz mehrere Attribute haben könne, aber dieser Satz sei nicht bewiesen, es müßte denn die sechste Definition von Gott (als dem absolut unendlichen

Weſen, welches aus zahlloſen Attributen beſtehe) als Beweisgrund gelten. Am Schluß heißt es: „Vielen Dank für deine mir von P. Balling mitgetheilten Schriften, die mich ſehr erfreut haben, aber ganz beſonders für das Scholion zum 19. Lehrſatz“.[1]

Wir bemerken, daß die in dem Brief angeführte dritte Definition die beiden in ſich begreift, welche wir an dritter und vierter Stelle leſen, und daß die ſechste bereits den Platz hat, welchen ſie nicht mehr verändert. Dagegen findet ſich das brieflich citirte dritte Scholion zum 8. Lehrſatz in der gedruckten Ethik als Scholion zum 10. Lehrſatz des erſten Theils, und dem entſprechend haben die Herausgeber die Briefſtelle geändert: «In scholio prop. 10. lib. I.» Unmöglich kann es das Scholion zum 19. Lehrſatz der gedruckten Ethik ſein, wofür ſich Vries ſo nachdrücklich bedankt, denn dieſes Scholion enthält keinerlei neue Belehrung oder Aufklärung. (Wäre das Scholion zum 29. Lehrſatz gemeint, worin die wichtigen Begriffe der «Natura naturans» und «Natura naturata» erläutert ſind, ſo würde die Briefſtelle paſſen.)

Es erſcheint uns ſehr bemerkenswerth, daß Spinoza, wie aus ſeiner Antwort erhellt, von den Sätzen, welche er den Freunden in Amſterdam zugeſchickt hatte, keine Abſchrift beſaß. „Jene dritte Definition“, ſchreibt er, „wie ich dieſelbe dir mitgetheilt habe, lautet, wenn ich nicht irre, folgendermaßen.“ Jetzt citirt er ſeine Sätze aus dem Kopf. Stellen wir uns vor, daß der Philoſoph an einem Werke, wie das ſeinige, welches in einer feſtgeſchmiedeten Kette von Gliedern beſteht, fortarbeitet, ohne die ausgemachten Sätze in ihrer ſchriftlichen Fixirung vor ſich zu haben, während es doch abſolut nothwendig war, dieſelben in ihrer geſammten und genauen Reihenfolge ſich ſtets gegenwärtig zu erhalten, ſo müſſen wir annehmen, daß er ſein Werk, ſo weit er es vollendet hatte, in vollſter Klarheit in ſeinem Kopf trug, daß er es in den Hauptſachen auswendig wußte und ein ſchriftliches Gedächtnißmittel weder bedurfte noch brauchen wollte.

Dies aber war nur möglich, wenn er mit ſeiner ganzen Geiſtesſtärke ungetheilt in dem Werk lebte, welches er ſchuf, frei von den Sorgen des Tages und ungedrückt durch den Ballaſt der Bücher, deren er nur wenige beſaß. Er las wenig und dachte um ſo mehr und um ſo tiefer, wie es die Natur ſeiner Arbeit mit ſich brachte: einer der ſeltenen und glücklichen Menſchen, welche mit der Kraft und Entſagung

[1] Vloten: Suppl. § 4. pg. 296.

ausgerüſtet ſind, um das «Omnia mea mecum» zu erfüllen! Daher die hohe Freudigkeit, die ihn beſeelte.

---

## Achtes Capitel.

## Das erſte philoſophiſche Werk: der kurze Tractat.

### I. Abhandlungen über den Tractat.

Schon der Herausgeber der Umriſſe dieſes Tractats hatte nicht bloß die aufgefundene Handſchrift veröffentlicht, ſondern zugleich den Inhalt derſelben kritiſch gewürdigt und Unterſuchungen über ſein Verhältniß zu Descartes und zu der ſpäteren Ausbildung der Lehre Spinozas angeſtellt; der erſte Herausgeber der vollſtändigen Schrift hatte ſich ſolcher Unterſuchungen enthalten, wogegen der zweite in der Vorrede ſeiner Ausgabe in die Quellenfrage eingegangen war. Nach der Veröffentlichung des Textes durch van Vloten ſind in Deutſchland namentlich von zwei Seiten monographiſche Abhandlungen erſchienen, die den Gegenſtand näher erörtert und ſowohl die Entſtehung der Schrift als auch ihre Stellung im Entwicklungsgange Spinozas und ſeiner Werke beleuchtet haben. Solche Unterſuchungen ſind immer dankenswerth und lehrreich, auch wenn einige ihrer Ergebniſſe ſehr zweifelhaft bleiben.

Es hat ſich im Leben wie in der Lehre Spinozas für das Auge der Nachwelt ſo viel verdunkelt, daß man in der erſten Freude über die neu entdeckte Schrift Lichter geſehen hat, die von dem richtigen Wege und der wahren Anſchauung des Philoſophen abführen. Das Bild des letzteren verliert nichts an ſeiner Aehnlichkeit, wenn einige Züge im Schatten bleiben, aber es wird unähnlich, wenn man ihm falſche Züge hinzufügt oder ſolche, die in den Schatten gehören, übertreibt und auf ſie das Licht überträgt, welches nur die charakteriſtiſchen erhellen ſollte. Es iſt an den beiden oben hervorgehobenen Abhandlungen rühmend anzuerkennen, daß ſie in ihrer Beurtheilung behutſam und vorſichtig verfahren ſind, insbeſondere hat Sigwart die von ihm aufgeſtellten und begünſtigten Hypotheſen nicht über das Maß der Hypotheſe hinausführen wollen und gerade dadurch lehrreich gemacht.

Wir werden selbst auf diese Punkte zurückkommen, nachdem wir den Inhalt des Tractats auseinandergesetzt haben.[1]

## II. Composition und Inhalt.

Unsere „kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit", die in der zweiten Abschrift den Titel „Ethik oder Sittenlehre" führt, und welche Trendelenburg nicht übel „die kleine Ethik" nennt, zerfällt in zwei Theile (Bücher), deren erster in 10 Hauptstücken von Gott und seinen Eigenschaften, der zweite in 26 Hauptstücken vom Menschen und seiner Vereinigung mit Gott handelt; dazu kommen (nach dem zweiten Capitel des ersten Theils) zwei kleine Dialoge oder dialogische Bruchstücke, dann eine Reihe theils Randglossen, theils Anmerkungen oder Zusätze zum Text, endlich ein Anhang, der in seiner ersten Hälfte die Lehre von Gott (Substanz) in sieben Axiomen, vier Lehrsätzen und einem Corollarium nach geometrischer Ordnung vorträgt, in der zweiten die von der menschlichen Seele zusammenfaßt.

Die Frage nach der Echtheit kann sich nur auf die Zusätze und vielleicht noch auf die Dialoge erstrecken, wenn man (mit Trendelenburg) annimmt, daß sie am unrichtigen Ort in den Text gerückt sind und daher als Einschiebsel von fremder Hand erscheinen könnten. Da sie aber an der Stelle, wo wir sie finden, mit der ausdrücklichen Erklärung eingeführt werden, daß sie zum besseren Verständniß des unmittelbar Vorangegangenen (der Lehre vom Dasein und Wesen Gottes) dienen sollen, so sehe ich keinen Grund, die Richtigkeit des Orts und die Echtheit der Abfassung zu bezweifeln. Die dialogische

---

[1] Christoph Sigwort: Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht. (Gotha 1866.) Derselbe: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius von der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt, mit einer Anleitung versehen, kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet. (Tübingen 1870.) — A. Trendelenburg: Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre. Hist. Beitr. zur Philosophie. Bd. III. Nr. VIII. (Berl. 1867.) — R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase. (Leipz. 1868.) M. Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. (Bresl. 1871.)

Form war nicht die Sache Spinozas. Hat er diese ihm nicht gemäße Darstellungsart in den Anfängen seiner litterarischen Laufbahn versucht, so mußte die Composition so unkünstlerisch und unvollkommen ausfallen, wie diese beiden Stücke unseres Tractats verfaßt sind. Uebrigens darf von der ganzen Schrift gesagt werden, daß ihre Darstellungsart durchgängig die Unvollkommenheit und häufig genug auch die Unbeholfenheit des angehenden Schriftstellers verräth.

Was die Zusätze betrifft, so ist durch Mounikhoff, der die Randbemerkungen (Inhaltsangaben) der älteren Abschrift in der seinigen fast sämmtlich weggelassen hat, bezeugt, daß Spinoza erläuternde Anmerkungen zu diesem Tractat, wie zum theologisch-politischen, geschrieben hat; daher wird die kritische Beurtheilung der Zusätze sich auf deren Sichtung einzuschränken und sie im Einzelnen aus inneren Gründen zu prüfen haben: Fragen, die einer ganz speziellen Untersuchung angehören und für die Auffassung des Ganzen von keinem Gewicht sind.[1]

Der Tractat selbst besteht in den beiden Haupttheilen; hinzugefügt ist der Anhang; eingelegt an dem Orte (?), wo sie stehen, die beiden dialogischen Stücke. Das eigentliche Werk endet mit einer Ermahnung an die Freunde und Schüler, für welche die Abhandlung als Lehrschrift verfaßt ist. Sie sollen sich durch die Neuheit der darin enthaltenen Lehre nicht gegen die Wahrheit derselben einnehmen lassen und, wo sie in der Erkenntniß der letzteren auf Schwierigkeiten stoßen, nicht sogleich an die Widerlegung denken, sondern die Sache lange und reiflich erwägen. Auch sollen sie, wie der Philosoph dringend bittet, im Hinblick auf den Charakter des Zeitalters mit der Verbreitung seiner Lehre sehr vorsichtig sein, sie anderen nur in der Absicht mittheilen, um deren Heil zu fördern, und nur solchen, bei denen sie sicher sein können, daß ihre Saat nicht auf unfruchtbaren Boden fällt. Dann, so lautet das Schlußwort, werdet ihr von diesem Baum die gehofften Früchte ernten!

Der Verfasser vergleicht sein Werk mit einem Baum der Erkenntniß, an welchem die Früchte des wahren Lebens reifen. Seine Philosophie giebt sich als eine neue Heilslehre. Er steht in der Mitte eines Schülerkreises, der seine Belehrungen und Weisungen empfängt. Schon dieser ausgesprochene Charakter der Schrift, abgesehen von allen an-

[1] Vgl. Sigwart: Prolegomena. III. 2.

deren Gründen, würde es mir unmöglich machen, (mit Avenarius) das Jahr 1654—1655 als die Zeit der Abfassung vorzustellen. Mit zweiundzwanzig Jahren hatte Spinoza noch keinen Schülerkreis, dem er (doch erst nach einer geraumen Zeit mündlicher Belehrung) ein solches Lehrbuch als Vademecum einhändigen und solche Verhaltungsmaßregeln ertheilen konnte. Er hatte in jener Zeit noch nicht die Erfahrungen gemacht, welche er haben mußte, um über den Charakter des Zeitalters ein so ernstes und warnendes Wort an die Seinigen zu richten, welches ohne den Hintergrund eigener und bedeutungsvoller Erlebnisse wie eine altkluge Redensart erscheint. Kein einziges biographisches Zeugniß spricht dafür, daß vor dem Bannfluch Schriften Spinozas in Umlauf waren, sei es auch in einem engen Kreise. Der Bannfluch selbst zeugt dagegen, daß der Apostat seine „frevelhaften Meinungen und Gesinnungen" irgendwie *schriftlich* kundgegeben, denn es ist schwer zu glauben, daß eine Schrift, welche in den Händen seiner Freunde und Schüler war und unter gewissen Bedingungen sogar verbreitet werden durfte, Jahre lang so geheim geblieben wäre, daß die Synagoge nichts davon merkte.

### 1. Der erste Theil.

Das Thema des ersten Theils ist die Lehre von *Gott*, seinem Dasein, Wesen und Wirken. Erst wird bewiesen, daß Gott ist, dann, worin sein Wesen besteht. Daß er ist, folgt a priori aus der Klarheit seines Begriffs und der Ewigkeit seines Wesens, a posteriori aus unserer Idee Gottes, wenn wir nämlich eine solche Idee haben. Wir haben diese Idee. Es könnte sein, daß sie unsere Fiction ist, ein willkürliches Product unserer Einbildung. Setzen wir, daß dem so wäre, daß unsere Ideen unsere Einbildungen sind und von keiner äußeren Ursache abhängen, so würden wir bei der Endlichkeit unseres Verstandes weder das Unendliche begreifen können noch auch genöthigt sein, nach einer bestimmten Ordnung von einer Vorstellung zur anderen fortzuschreiten; wir würden die erkennbaren Dinge, unendlich wie sie sind, weder zugleich noch nach einander zu erfassen im Stande sein, d. h. wir würden überhaupt nichts erkennen. Die Thatsache, daß wir überhaupt etwas erkennen, gilt als Beweisgrund, daß es eine äußere Ursache unserer Ideen giebt. Nun stellen wir Eigenschaften unendlicher Art vor, deren Ursache bei der Unvollkommenheit unserer Natur wir selbst nicht sein können. Daher ist die *Ursache* dieser

Idee das unendliche Wesen selbst oder Gott. Er ist die formale, nicht die eminente Ursache dieser unserer Idee, denn er kann nicht mehr Realität haben, als in der Idee unendlicher Eigenschaften ausgedrückt ist. Es giebt demnach zwei Beweise für das Dasein Gottes: in dem ersten (a priori) wird Gott unmittelbar aus sich selbst erkannt als die erste Ursache aller Dinge und Ursache seiner selbst, in dem zweiten (a posteriori) aus seiner Wirkung in uns als die äußere Ursache unserer Idee des unendlichen Wesens. Der zweite Beweis ist beschränkter und unsicherer als der erste, darum ist dieser der bessere.[1]

Daß Gott ist, leuchtet ein. Es muß gefragt werden, was er ist? Offenbar ein Wesen, dem unendliche Eigenschaften zugeschrieben werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Je mehr Eigenschaften (Attribute), um so mehr Realität. Das Nichts hat keine Eigenschaften, das Etwas einige, Gott alle: er ist der Inbegriff aller Wirklichkeit, er ist die allein wahre Substanz, das All. Es soll bewiesen werden, daß Gott Substanz ist, und zwar die einzige, die es giebt. Es wird zunächst vorausgesetzt, daß Gott und Substanz verschiedene Wesen sind.

Setzen wir: die Substanz sei begrenzt, so müßte sie es sein entweder durch sich selbst oder durch eine Ursache außer ihr, d. h. durch Gott. Der erste Fall ist unmöglich, denn dann würde die Substanz durch sich selbst sein und als solche sich nicht begrenzen können. Der zweite Fall ist unmöglich, denn es giebt nur zwei Gründe, warum Gott die Substanz begrenzt oder ihr die Vollkommenheit nicht gegeben hat: weil er es entweder nicht konnte oder nicht wollte; das Erste widerspricht seiner Allmacht, das Zweite seiner Güte. Also ist die Substanz weder durch sich noch durch Gott begrenzt, d. h. sie ist unbegrenzt oder unendlich. Gäbe es zwei gleiche Substanzen, so müßten sich dieselben gegenseitig begrenzen, was dem schon bewiesenen Satz widerstreitet: daher giebt es nicht zwei wesensgleiche Substanzen.

Auch kann eine Substanz nicht die andere hervorbringen. Setzen wir das Gegentheil, so hat die erzeugende Substanz entweder andere oder dieselben Eigenschaften als die erzeugte. Hat sie nicht dieselben, so entsteht die erzeugte aus Nichts, was unmöglich ist. Hat sie dieselben, so sind drei Fälle denkbar, deren jeder sich bei näherer Prü-

[1] Tract. Theil I. Hptst. 1.

sung als unmöglich erweist.[1] Entweder hat die erzeugende Substanz dieselben Eigenschaften als die erzeugte in höherem oder in gleichem oder in geringerem Grade der Vollkommenheit. Anders ausgedrückt: entweder ist die erzeugte Substanz vollkommener als die erzeugende oder ebenso vollkommen oder weniger vollkommen. Der erste Fall ist unmöglich, denn die Ursache kann nicht geringer sein als die Wirkung, weil sonst das Mehr der letzteren aus Nichts entstehen würde; der zweite Fall ist unmöglich, denn es giebt nicht zwei wesensgleiche Substanzen; der dritte ebenfalls, denn die erzeugte Substanz müßte dann in begrenzter Weise sein, was die erzeugende in unbegrenzter ist, aber es giebt keine begrenzte Substanz. Keine Substanz ist hervorgebracht, jede ist ewig. Nennen wir das Erzeugen der Substanzen schaffen, so giebt es keine Schöpfung. Auch fordert das Hervorbringen einer Substanz durch eine andere entweder den endlosen Regreß der Ursachen oder eine erste, ungeschaffene Substanz, die als solche allein dem wahren Begriff der Substanz entspricht.[2]

Es ist bewiesen, daß es keine begrenzten Substanzen giebt, keine wesensgleichen, auch keine verschiedenen, die sich als Ursache und Wirkung zu einander verhalten. Gott als das absolut unendliche Wesen ist Substanz; das Weltall ist unbegrenzt, es ist auch Substanz. Wie verhalten sich Gott und Welt, Gott und Natur, welche letztere den Inbegriff der Dinge ausmacht, die Descartes als endliche Substanzen bezeichnet hatte?

Gott gilt als die schöpferische und eminente Ursache des Weltalls, in welcher weit mehr Realität und Vollkommenheit enthalten sei als in den natürlichen Dingen. Nicht alles, was im göttlichen Verstande möglich ist und gedacht wird, habe der göttliche Wille erschaffen oder wirklich gemacht: darin bestehe die absolute Ungleichheit zwischen Gott und Welt. Wenn sich nun beweisen ließe, daß diese Ungleichheit nicht besteht, vielmehr die Möglichkeit in Gott und die Wirklichkeit in der Welt einander völlig und ohne Rest gleichkommen, daß Gott (um in der gewöhnlichen Vorstellung zu reden) Alles, was er schaffen konnte, auch nothwendig geschaffen hat, oder, wie sich Spinoza ausdrückt, „daß

[1] Dieses Trilemma ist in der älteren Abschrift nicht in allen drei Gliedern ausgeführt. Sigwarts Ueberf. S. 15. — [2] Tract. I. 2. (Sigw. Ueberf. 1—10.) Behufs der Citate gebe ich Sigwarts Eintheilung innerhalb der Capitel in beigefügten Parentheſen.

in dem unendlichen Verstande Gottes keine Substanz oder Eigenschaften sind, als welche in Wirklichkeit existiren", so gelangen wir zu der Einsicht, daß Gott und Natur wesensgleich sind, und da es nicht zwei wesensgleiche Substanzen giebt, daß die eine und einzige Substanz Gott ist: Deus sive natura. Diese Gleichung zwischen Gott und Natur, die den Differenzpunkt seiner und der cartesianischen Lehre ausmacht, will Spinoza aus der unendlichen Macht Gottes, der Einfachheit seines Willens, der Unmöglichkeit, daß er das Gute unterlassen und daß eine Substanz die andere hervorbringen könne, beweisen. „Daraus folgt, daß von der Natur alles in allem gelten muß, daß die Natur daher aus unendlichen Eigenschaften besteht, was mit der Definition Gottes völlig übereinstimmt."[1] Die herkömmlichen Gegengründe aus der Allmacht Gottes sind nichtig. Daß Gott nicht mehr schaffen kann, als er geschaffen hat, beweist so wenig gegen seine Allmacht, als die Unmöglichkeit, mehr zu wissen als er weiß, seiner Allwissenheit widerstreitet.[2]

Ist die Natur gleich Gott, so sind ihre Eigenschaften ein einziges Wesen. Diese Einheit der Natur folgt aus ihrer Unendlichkeit, aus der Thatsache des Menschen, in welchem Denken und Ausdehnung thatsächlich vereinigt sind, was unmöglich wäre, wenn beide verschiedene Substanzen ausmachten, endlich daraus, daß die Nothwendigkeit ihrer Existenz aufgehoben ist, so lange sie einen Inbegriff besonderer Substanzen bildet, denn kein besonderes Ding existirt kraft eigener Nothwendigkeit.[3]

Daraus folgt, daß Denken und Ausdehnung nicht verschiedene Substanzen sind, sondern Eigenschaften Gottes: es sind von seinen wahren Attributen die beiden einzigen uns bekannten. Wenn wider die Lehre von der Ausdehnung als Eigenschaft Gottes geltend gemacht wird, daß Gott dann theilbar, leidend und äußeren Einwirkungen ausgesetzt sein würde, auch nicht die erste bewegende Ursache der Körper sein könnte, weil die bloße Ausdehnung kraftlos ist, so ist zu entgegnen: daß die Theilbarkeit kein Attribut ist, sondern ein Modus, daß Gott sich nicht leidend verhalten kann, da nichts außer ihm ist

[1] Tr. I. 2 (11—12.) — [2] Tr. I. 2. (13—16.) — [3] Ebendas. I. 2 (17). Zu dem zweiten obigen Beweisgrunde gehört Anm. 4. — Die Vereinigung von Seele und Körper gilt hier als Beweisgrund „der Einheit, die wir überall in der Natur sehen". Der Leser wolle damit unsere Herleitung des Spinozismus aus der Lehre Descartes' vergleichen: Band I dieses Werks. Buch II. Cap. XII. S. 440 flgd.

und er die inbleibende Ursache aller Dinge, endlich daß die Kraft (der Bewegung) der unendlichen und alles hervorbringenden Natur nothwendig inwohnt.[1]

Von den Attributen, in denen Gottes Wesen besteht, unterscheidet der Tractat die «Propria», die nicht eigentlich die göttliche Substanz selbst ausmachen, sondern Eigenschaften bezeichnen, ohne welche, wie es im Zusatz heißt, Gott nicht sein würde. Wir vermissen eine genaue und scharfe Grenzbestimmung. Nachdem die Art der göttlichen Causalität festgestellt ist, werden als «Propria» drei Eigenschaften aufgeführt: Nothwendigkeit (Freiheit), Vorsehung und Vorherbestimmung.

Gott ist die Ursache von allem, die absolute causa efficiens. Da nun die wirkende Ursache „gewohnter weise" in acht Arten eingetheilt wird, so muß zuvörderst die Natur der göttlichen Wirksamkeit näher bestimmt werden. Es ist Trendelenburgs Verdienst, die ungenannte Quelle, auf welche sich Spinoza bei dieser Eintheilung bezieht und stützt, in einer Reihe logischer Schriften des bekannten Cartesianers Adriaan Heereboord in Leyden nachgewiesen zu haben, der selbst ein früheres Lehrbuch von Fr. Burgersdijck zum Vorbilde gehabt. Da Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» Heereboord citirt, so ist Trendelenburg diesem Fingerzeige gefolgt und hat in dessen «Institutiones logicae» (1650), «Collegium logicum» und «Meletemata philosophica» die nächste, dem Philosophen bekannte Quelle aufgefunden.[2] Die Reihenfolge der Unterschiede ist in den beiden ersten Schriften dieselbe als in unserem Tractat.

Wir geben der Deutlichkeit halber die Eintheilung zugleich mit den lateinischen Terminis, wie sie ohne Zweifel im Original unserer Abhandlung standen. Gott ist 1. ausfließende oder darstellende Ursache (emanativa vel activa), 2. inbleibende, nicht übergehende (immanens nec transiens), 3. freie, nicht natürliche (libera nec necessaria), 4. Ursache durch sich selbst, nicht durch Zufall (per se nec per accidens), 5. vornehmliche Ursache (causa principalis), 6. die allein erste oder beginnende (causa prima vel incipiens), 7. allgemeine (causa universalis), 8. nächste Ursache (causa proxima) der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und gewissermaßen die letzte (ultima) aller besonderen Dinge.

---

[1] Tract. I. 2 (18—28). — [2] Trendelenburg: Hist. Beitr. z. Philos. Bd. III. S. 317—322.

Die «causa emanativa» iſt identiſch mit «activa», ſie bedeutet nicht (kabbaliſtiſche) Emanationen, ſondern was unmittelbar aus dem Weſen Gottes folgt, ſie fällt daher mit der causa immanens zuſammen. Was causa libera iſt, ſoll ſpäter erklärt werden: ſie bedeutet nicht Rathſchluß («causa, quae consulto causat»), wie bei Heereboord, ſondern das Gegentheil des äußeren Zwanges, das Handeln aus eigener innerer Nothwendigkeit. Gott handelt «per se», nicht «per accidens». Daß er «causa prima» ſein muß, verſteht ſich von ſelbſt. Was unmittelbar aus dem Weſen Gottes folgt, hat Gott zur nächſten, was dagegen durch eine Reihe von Mittelurſachen bewirkt wird, hat ihn zur entfernten oder letzten Urſache. Alle dieſe Arten laſſen ſich auf die Immanenz der göttlichen Urſache (causa immanens) als den eigenthümlichen Grundbegriff der Lehre Spinozas zurückführen. Daſſelbe gilt von der «causa principalis» und «universalis». Gott iſt vornehmliche Urſache der Werke, welche er unmittelbar geſchaffen hat, wie die Bewegung in der Materie; er heißt nur deshalb die allgemeine, weil er verſchiedene Werke hervorbringt.[1]

Spinoza unterſcheidet mit Heereboord von der «causa principalis» die «causa minus principalis» und verſteht unter der letzteren (wie freilich nur mit Hülfe jener Quelle ſich aus der holländiſchen Ueberſetzung unſeres Tractats erkennen läßt) die drei Arten der «causa instrumentalis, procatarctica, proegumena». Die erſte wirkt nur in den beſonderen Dingen, wie der Wind, der die See austrocknet; die zweite bezeichnet die äußere Veranlaſſung (wie auch Clauberg dieſelbe nennt), die dritte die innere Dispoſition oder Anlage. Gott wirkt nicht inſtrumental, auch nicht occaſional, wohl aber darf ſeine Vollkommenheit als die Anlage gelten, aus der alles folgt. Indem Spinoza an dieſer Stelle von der göttlichen Wirkſamkeit jede äußere Veranlaſſung ausſchließt, verneint er den Occaſionalismus.[2]

Gott handelt mit abſoluter Nothwendigkeit, ohne jeden Zwang, d. h. ohne jede äußere Nöthigung, denn außer ihm iſt nichts, das ihn nöthigen oder auf ihn einwirken könnte. Dieſe Unmöglichkeit

---

[1] Tract. I. 3. (2), Nr. 5 u. 7. — [2] Tract. I. 3. Vergl. Trendelenburg: Hiſt. Beitr. III. S. 320—322. Sigwart, Erläuterg. S. 171 flgd. Mit Ausnahme der causa emanativa und universalis laſſen ſich die übrigen in der Ethik wiederfinden, aber nur eine einzige bildet den Inhalt eines Lehrſatzes: die causa immanens (Eth. I. prop. 18). — Ueber Clauberg vgl. oben Buch I. Cap. II. S. 21—24.

eines Zwanges oder einer Nöthigung macht seine Freiheit, und da Gott das einzige Wesen ist, außer welchem kein anderes sein kann, so ist er „die einzige freie Ursache", welche es giebt. Seine Freiheit besteht darin, daß er allein kraft seiner Natur handelt, bloß aus eigener Machtvollkommenheit, aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Daher fallen in ihm Freiheit und Nothwendigkeit einfach zusammen. Die Nothwendigkeit seines Handelns ist keine Nöthigung, die Freiheit desselben keine Willkür, nicht das Vermögen, „etwas Gutes oder Böses thun oder lassen zu können". Giebt es aber in Gott weder Willkür noch Abhängigkeit oder Verpflichtung, so ist es eben so falsch, das Gute aus der Grundlosigkeit des göttlichen Wollens, als die Richtung des letzteren aus der Idee des Guten zu erklären. Weder darf gesagt werden: „Die Sache ist gut, weil Gott sie gewollt hat", noch „Gott hat sie gewollt, weil sie (an und für sich) gut ist". Im ersten Fall wird alle Nothwendigkeit des göttlichen Handelns aufgehoben und jede Ungereimtheit für möglich erklärt: hätte Gott das Gegentheil gewollt, so würde dieses gut sein, er hätte auch nicht Gott sein können, wenn es ihm beliebt hätte, etwas Anderes zu sein; im zweiten Fall ist seine Freiheit vernichtet.

Gottes Wesen besteht in der absoluten Vollkommenheit, die nicht mehr oder weniger vollkommen sein kann, als sie ist, sondern ewig dieselbe bleibt. Daher ist es unmöglich, daß dieser Vollkommenheit in dem göttlichen Wirken je Abbruch geschieht, sie läßt sich weder vermindern noch verändern; es ist unmöglich, daß Gott anders handelt, als er handelt, daß er jemals anders gehandelt haben könnte, als er gehandelt hat. Weder kann Gott etwas von dem, was aus seiner Vollkommenheit folgt, unterlassen, noch hätte er je eine andere Welt hervorbringen können, als welche in Wirklichkeit existirt. Beides involvirt die Unvollkommenheit Gottes. Die Möglichkeit einer anderen Schöpfung behaupten, heißt so viel als ob man sagt: „Wenn Gott unvollkommen wäre, würden die Dinge anders sein, als sie jetzt sind". Daher folgt aus dem Wesen Gottes, daß die Ordnung der Dinge von Ewigkeit bestimmt ist, diese zu sein und keine andere.[1]

Daraus folgt die Unmöglichkeit der Vernichtung und die Nothwendigkeit der Erhaltung der Dinge. Jedes Ding, als Theil des Ganzen wie in seiner Besonderheit, muß seine Selbsterhaltung wollen

[1] Tract. I. 4. (1—8.)]

und, so viel an ihm ist, bewirken: darin besteht, was man „die (allgemeine und besondere) Vorsehung Gottes" nennt.[1]

Die Ordnung der Dinge ist durchgängig bestimmt und zwar von Ewigkeit: darin besteht „die Vorherbestimmung Gottes". Daher kann es in den natürlichen Dingen weder ein zufälliges Geschehen noch ein unbestimmtes oder freies Wollen geben. Keine Erscheinung ist zufällig, sie müßte denn ohne jede Ursache sein, was unmöglich ist, oder ihre Ursache selbst müßte zufälligerweise entweder existiren oder wirken: zwei Fälle, welche ebenso unmöglich sind, denn die Zufälligkeit einer Existenz hebt zuletzt alle Nothwendigkeit auf, auch die der ersten Ursache, und die Zufälligkeit des Wirkens ist gleichbedeutend mit Nichtwirken, da der bestimmende Grund, ohne den nichts geschieht, fehlt. Wenn aber alles in der Natur der Dinge, also auch in der des Menschen aus äußeren Ursachen geschieht, so ist die menschliche Willensfreiheit zu verneinen: es giebt keinen unbestimmten, von den einzelnen Handlungen und Begehrungen unterschiedenen Willen, wie schon früher gezeigt wurde.[2]

Wider die göttliche Vorherbestimmung sollen die Uebel in der Welt Zeugniß ablegen: die Verwirrung in der Natur und die Sünde im Menschen. Aber diese Vorstellungen selbst sind verworren und imaginär, sie sind nicht aus der Natur der Dinge geschöpft, sondern aus allgemeinen Ideen, die man sich von der Ordnung und vom Guten macht und, wie die Platoniker, in den göttlichen Verstand versetzt. Mit solchen Ideen (Gattungsbegriffen) vergleicht man die natürlichen Dinge und findet, daß sie nicht damit übereinstimmen; diese Nichtübereinstimmung nennt man ihre Mängel und Unvollkommenheiten, die Uebel der Welt: das sind Zweckwidrigkeiten, welche eben so ungültig sind, als jene vorgestellten Zwecke, „denn alle Dinge und Werke in der Natur sind vollkommen".[3] Es giebt in der Natur nur Dinge und Wirkungen. Gutes und Böses (Uebel) sind weder Dinge noch Wirkungen, sondern nur Vorstellungen in uns, welche Beziehungen (Relationen) oder Vergleichungen ausdrücken. Darum giebt es in der Natur weder Gutes noch Böses.[4]

Die gesammte Natur theilt sich in die wirkende und bewirkte (natura naturans und natura naturata): jene ist Gott mit seinen

---

[1] Ebendas. I. 5. — [2] S. oben S. 208—209. Tract. I. 6. (1—5.) — [3] Ebendas. I. 6. (6—9.) — [4] Ebendas. I. 10. (1—4.) Ebendas. I. 8. 9. (1—3.)

Attributen, diese der Inbegriff der natürlichen Dinge. Die Natur im zweiten Sinn unterscheidet sich in die allgemeine und besondere: jene umfaßt die ewigen Dinge, welche unmittelbar von Gott abhängen, diese die einzelnen, welche von den allgemeinen bewirkt werden. Unmittelbar aus Gott folgt die Bewegung in der Materie und der Verstand in der denkenden Natur. „Beide sind von aller Ewigkeit gewesen und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Wahrlich ein Werk so groß, wie es der Größe des Werkmeisters geziemt!" Beide sind „Werke oder unmittelbare Geschöpfe Gottes". Darum nennt Spinoza die Bewegung wie den Verstand, der von Ewigkeit alles klar und deutlich erkennt, einen „Sohn Gottes".

Diese Lehre von Gott, die eine adäquate Erkenntniß Gottes behauptet, das Dasein desselben a priori beweist und sein Wesen definirt, trifft auf die Einwürfe derer, welche in Ansehung Gottes die adäquate Erkenntniß, den Beweis a priori und jede Art der Definition für unmöglich erklären. Was den ersten Punkt angeht, so habe Descartes bereits die dagegen gerichteten Einwürfe genügend beantwortet.[1] Den zweiten Punkt will Spinoza selbst schon in dem ersten Capitel seines Tractats erledigt haben. Der dritte ist klar zu stellen. Man hält die Definition Gottes für unmöglich, weil die Aufgabe, welche man der Definition überhaupt stellt, die Möglichkeit derselben aufhebt. Soll nämlich nach der Vorschrift der Logiker jedes Ding durch Gattung und Art (specifische Differenz) erklärt werden, so giebt es keine Definition der obersten Gattung; daher sämmtliche Definitionen, da sie von diesem Begriff nothwendig abhängen, ihre Absicht verfehlen. Die Dinge sind weder Gattungen noch Arten, sondern Modi gewisser Attribute, die einem durch sich selbst bestehenden Wesen angehören und daher durch sich selbst einleuchten. Gott kann nur durch seine Attribute, die Dinge nur als Modi dieser Attribute erklärt werden. Daher ist es falsch, wenn man Gott durch solche Eigenschaften definirt, die nicht Attribute, sondern nur Modi derselben sind, wie z. B. allwissend, weise, barmherzig, höchstes Gut u. s. f. Dies sind Modi des Denkens, die zwar gemeiniglich Gott zugeschrieben werden, aber keineswegs sein Wesen ausdrücken: es sind „Eigenschaften, die Gott nicht zugehören".[2]

---

[1] Es scheint, daß Spinoza hier die Erwiederungen auf Gassendis Einwürfe (in der Ausgabe der Meditationen von 1650) vor Augen hatte. Sigwart: Erläuterungen. S. 181. — [2] Tract. I. 7. (1—12.)

Wir sehen, wie Spinoza in dieser seiner Lehre von Gott sich zu Descartes verhält: er bejaht mit ihm die Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß Gottes, die beiden Beweisarten seiner Existenz, die Substantialität der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung; er unterscheidet sich von ihm in der Behauptung der göttlichen Alleinheit und in der Verneinung der menschlichen Willensfreiheit: zwei Lehren, welche ausdrücklich und auf das Genaueste mit einander verknüpft sind.

### 2. Der zweite Theil.

Das Thema des zweiten Theils ist die Lehre vom Menschen. Es leuchtet ein, daß der Mensch, als ein entstandenes und vergängliches Wesen, welches andere Seinesgleichen hat, unmöglich eine Substanz sein kann. Denken und Ausdehnung sind ohne den Menschen, nicht ebenso umgekehrt: daher ist der letztere ein Modus dieser beiden Attribute Gottes, er ist eine endliche, denkende und ausgedehnte Natur, d. h. Seele und Körper.[1] Das nähere Thema des zweiten Theils ist die Lehre von der menschlichen Seele. Da alle Dinge entweder Substanzen oder Modi sind, die Seele aber keine Substanz ist, so ist sie ein Modus und zwar ein denkender, da sie kein ausgedehnter sein kann. Nun ist das substantielle Denken die klare und deutliche Erkenntniß aller wirklichen und besonderen Dinge. Daher ist die Seele ein Modus des Denkens: die Erkenntniß oder Idee eines besonderen, wirklichen Dinges. Jede Sonderexistenz entsteht durch Bewegung und Ruhe, sie ist daher ein Modus der Ausdehnung oder ein Körper: die Seele ist demnach die Idee eines Körpers. So verschieden die Körper sind, so verschieden sind die Seelen. Die Körper unterscheiden sich nach dem Verhältniß der Bewegung und Ruhe, worin sie bestehen; jedes dieser Verhältnisse hat sein bestimmtes und begrenztes Maß, innerhalb dessen gewisse Veränderungen stattfinden. So lange das Maß dieser Proportion besteht, dauert der bestimmte Körper; sobald durch die nothwendige Einwirkung äußerer Ursachen seine Proportion zerstört wird, hört dieser bestimmte Körper auf zu existiren. Daher sind alle Körper, auch der menschliche, veränderlich und vergänglich. Die menschliche Seele ist die Idee ihres Körpers, sie muß daher seine Veränderungen percipiren, d. h. empfinden, und seine Vernichtung theilen, d. h. mit ihm zu Grunde gehen; sie ist als Idee ihres Körpers ver-

[1] Tract. II. Vorrede (1—4.)

gänglich, wie dieser selbst. Sie würde ewig sein, wenn sie ein ewiges und wandelloses Wesen vorstellte. Und da sie denkender Natur ist (Modus der denkenden Substanz), so hat sie die Kraft, sich in Erkenntniß und Liebe mit Gott zu vereinigen und dadurch zu verewigen.[1]

Es handelt sich um die Wirkungsarten der menschlichen Seele und deren nothwendige Folgen. Das Wesen der Seele besteht in der Idee (Vorstellung) äußerer Dinge; daher bestehen ihre Wirkungsarten in gewissen Vorstellungs- oder Erkenntnißarten, deren Spinoza in seinem Tractat drei (näher vier) unterscheidet, die in der Sprache der Uebersetzung als „Wahn, wahrer Glaube, klare und deutliche Erkenntniß" bezeichnet werden. (Wahrscheinlich stand in der Urschrift opinio oder imaginatio, vera fides, clara et distincta cognitio.) Der Wahn in der niedrigsten Form gründet sich auf bloßes Hörensagen, in der höheren auf eigene, vereinzelte Erfahrung: daher die vierfache Unterscheidung menschlicher Erkenntniß. Mit den beiden ersten Stufen ist gewöhnlich die Täuschung verbunden, während die beiden letzten nicht trügen. Das Beispiel der Regeldetri, welches Spinoza zur Verdeutlichung jener Erkenntnißunterschiede braucht, ist bei ihm stehend und kehrt namentlich im «Tractatus de intellectus emendatione» wieder. Wenn ich von drei gegebenen Zahlen die zweite und dritte multiplicire und das Product durch die erste dividire, so erhalte ich eine Zahl, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Daß es so ist, hat mir jemand gesagt; ich nehme es an auf fremde Autorität, ohne jede eigene Einsicht (erste Stufe). Daß es so ist, erfahre ich, indem ich in dem gegebenen und einigen anderen Fällen die Rechnung ausführe und die Probe mache (zweite Stufe). Daß es so ist, erkenne ich durch einen Schluß aus der Regel der Proportion (dritte Stufe). Zuletzt erkenne ich, daß es so ist, aus der Anschauung der Proportion selbst (vierte Stufe). In den beiden ersten Fällen ist der arithmetische Satz für mich keine Wahrheit, sondern eine bloß geglaubte oder vereinzelt erfahrene Thatsache, im dritten ist er eine erkannte Wahrheit, im letzten eine vollständig erkannte.[2]

---

[1] Ebendas. Anmkg. 1—15. Dieser Zusatz von unleugbarer Echtheit ist, wie aus der obigen Darstellung einleuchtet, einer der wichtigsten des ganzen Tractats, der in der Lehre von den Körpern das zweite Buch der Ethik ergänzt. — [2] Tract. II. Hptst. 1. Vgl. II. 4 (9) und II. 21 (3). Sigwart: Erläuterg. S. 188—190.

Aus den Arten des Erkennens folgen die des Begehrens, die letzteren sind unsere Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften: aus dem Wahn entstehen die vernunftwidrigen Begierden, aus dem wahren Glauben die guten, aus der klaren und deutlichen Erkenntniß die wahre und echte Liebe mit allem, was aus ihr hervorgeht.[1] So folgt aus der gewöhnlichen und beschränkten Erfahrung die Verwunderung über jedes ungewöhnliche Object, aus dem Autoritätsglauben (Hörensagen) die traditionelle Liebe und der traditionelle Haß, wie Kindesliebe, Patriotismus, Glaubens- und Nationalhaß; aus der Einbildung (Wahn) die wandelbare Liebe zu den vergänglichen Scheingütern der Welt, womit die Begierde nach solchen Gütern und der Haß gegen jeden, der sie uns gefährdet, nothwendig zusammenhängt.[2]

Schon diese einfache Betrachtung zeigt, daß es Leidenschaften giebt, die uns elend machen, und die wir nur loswerden, wenn wir ihre Täuschungen durchschauen. Dies geschieht durch die wahre Erkenntniß. Der Weg zu diesem Ziel ist „der wahre Glaube". Er erleuchtet das Ziel, aber gewährt noch nicht seinen Besitz und bewirkt noch nicht unsere Vereinigung mit demselben. Seine Wirkung besteht darin, daß wir die Leidenschaften erkennen, sichten, die guten von den schlechten unterscheiden oder, was dasselbe bedeutet, statt der falschen Güter das wahre begehren und durch die echte Liebe unser Gemüth von der unechten befreien. Das wahre Gut begehren heißt noch nicht dasselbe besitzen. Die wahre Erkenntniß verhält sich zum wahren Glauben, wie der Besitz zur Begierde, oder wie die Erfüllung zur Bestrebung. „Dieser lehrt uns, was die Sache sein muß, jene, was sie ist; darin liegt der große Unterschied beider."[3]

Es ist gesagt worden, daß es in der Natur nichts Gutes und Schlechtes giebt, daß diese Vorstellungen die Idee des Vollkommenen voraussetzen, womit verglichen die Dinge gut oder schlecht genannt werden. „Diese Bestimmungen sind nicht Wirkungsarten der Natur, sondern Vorstellungs- oder Denkarten des Menschen (modi cogitandi). Nun folgen aus dem Wesen der menschlichen Seele verschiedene Erkenntnißarten, niedere und höhere; es giebt eine vollkommene Erkenntnißart, welche als die vollkommenste Wirkungsart der menschlichen Seele nothwendig erstrebt wird; daher giebt es eine „Idee des vollkommenen Menschen", die zwar als solche kein wirkliches

[1] Tract. II. 2. — [2] II. 3. — [3] II. 4 (1–2).

Ding, sondern ein Allgemeinbegriff oder ein ens rationis ist, aber, da die Vernunft unsere wirksame Seelenkraft ausmacht, nothwendig in uns den Charakter einer wirksamen Ursache annimmt. Was jener Idee entspricht und zu ihrer Verwirklichung hilft oder beiträgt, d. h. was unsere Vollkommenheit befördert, ist gut, das Gegentheil schlecht. Gut und Schlecht sind daher nicht bloß Objecte unserer Vorstellungen und Begierden, sondern diese letzteren selbst sind gut oder schlecht, je nachdem sie unser wirkliches Dasein vermehren oder abmindern, unsere Vollkommenheit und Macht befördern oder hemmen. Unsere Begehrungsarten sind die Leidenschaften; sie sind, wie unsere Vorstellungsarten, von denen sie abhängen. Daher giebt es gute und schlechte Leidenschaften. Unser vollkommenster Lebenszustand ist die vollkommenste Erkenntniß, d. i. die Erkenntniß des absolut vollkommenen Wesens: die Anschauung, Liebe und der Genuß Gottes.[1] Die Leidenschaften sind gut oder schlecht, soweit sie Begehrungsarten sind. Es giebt eine Leidenschaft, welche nichts begehrt: die Verwunderung, die aus der Unwissenheit entsteht und daher wohl unvollkommen ist, aber nicht schlecht.[2]

Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter welchem in den folgenden zehn Abschnitten die Leidenschaften betrachtet und ihre Werthe beurtheilt werden.[3] In der Aufzählung und Bezeichnung derselben ist Spinoza ganz abhängig von Descartes, dessen Werk über die Leidenschaften er offenbar als Leitfaden gebraucht hat. Wir finden zuerst dieselben sechs primitiven Leidenschaften, welche Descartes für die Grundformen erklärt hatte: Verwunderung, Liebe, Haß (Abscheu), Verlangen, Freude und Trauer.[4] Dann folgen fast ausnahmslos in gleicher Ordnung dieselben Gruppen und Arten der particularen Leidenschaften, wie Descartes sie genannt: 1) Achtung und Geringschätzung, echter Stolz (generositas) und Demuth, Hochmuth und Wegwerfung (humilitas vitiosa, abjectio). 2) Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, Unentschlossenheit (Wankelmuth) und

---

[1] Ebendas. II. 4 (3–11). — [2] II. 5–14 (I). — [3] Vgl. Band I dieses Werks, Buch II. Cap. IX. S. 372–389. — Ueber das Verhältniß unseres Tractats (II. 5–14) zu Descartes' «Passiones animae» vgl. Böhmer: B. de Spinoza tractatus de Deo etc. pg. 48. Sigwart: Spinozas neuentdeckter Tractat, S. 96–98; Uebersetzung (Erläuterg.) S. 191–202; Trendelenburg: Hist. Beitr. Bd. III. S. 335–343. — [4] Tract. II. 4 (11) –7. = Pass. an. II. Art. 69–148.

Muth, Kühnheit (Tapferkeit), Nacheiferung (aemulatio), Kleinmüthigkeit bis zur Beſtürzung, Eiferſucht (zelotypia). 3) Gewiſſensbiſſe und Reue. 4) Spott und Scherz (Neid, Zorn und Unwille). 5) Ehre, Scham, Unverſchämtheit. 6) Gunſt, Dankbarkeit, Undankbarkeit. 7) Gram über ein unwiederbringlich verlorenes Gut (desiderium).[1]

Alle Leidenſchaften, die aus Schwäche hervorgehen oder dieſelbe zur Folge haben, alle, die uns traurig und elend machen, ſind vom Uebel: dahin gehören ſämmtliche Arten der unechten, an vergängliche und eitle Dinge gefeſſelten Liebe und ſämmtliche Arten der Trauer. Wer in der Vereinigung mit vergänglichen Dingen ſeine Stärke ſucht, „gleicht dem Krüppel, der vom Krüppel getragen ſein will". Die ſchlechteſte Liebe trachtet nach Ehre, Reichthum und Wolluſt, denn dieſe Güter ſind ganz weſenlos. Nichts iſt ſchwächender als der Haß, denn ſein Element iſt die Verwüſtung: „er iſt die Unvollkommenheit ſelbſt". Abſcheu und Neid, Zorn und Unwille ſind Arten des Haſſes. Keine Gemüthsbewegung iſt niederſchlagender als die Trauer, keine Empfindung trauriger als die Furcht. Gewiſſensbiſſe, Reue, Gram ſind Arten der Traurigkeit. „Man braucht den Gram nur anzuſehen, um ihn für ſchlecht zu erklären." Wankelmuth, Kleinmüthigkeit, Eiferſucht ſind Arten der Furcht. Ohne Furcht keine Hoffnung, die höchſten Grade der Hoffnung und Furcht ſind Zuverſicht und Verzweiflung. Alle dieſe Affecte ſind ſchlecht und nähren ſich von dem Wahn, daß die Dinge zufällig geſchehen und anders ſind oder erfolgen können, als in Wirklichkeit geſchieht.

Wer die Nothwendigkeit der Dinge erkennt, läßt ſich weder von Furcht noch Hoffnung bewegen. Der echte Stolz und die echte Demuth ſind eben ſo ſtärkend und erhebend, als ihre Gegentheile, der Hochmuth und die falſche Selbſterniedrigung, ſchlecht und verderblich ſind: jene ſind gleich „einer Treppe, die zu unſerem Heile emporleitet", dieſe führen uns in den Abgrund der Ohnmacht. Es iſt bemerkenswerth, daß als ein Beiſpiel ſchlechter Demuth der Skepticismus genannt wird, der ſich den Genuß der Wahrheit raubt, weil er fälſchlich die Ohnmacht der menſchlichen Erkenntniß behauptet.

[1] 1) Tract. II. 8. = Pass. an. III. 149—161. — 2) Tract. II. 9. = Pass. an. III. 165—176. — 3) Tract. II. 10. = Pass. an. III. 177. 207. — 4) Tract. II. 11. = Pass. III. 178—184. — 5) Tract. II. 12. = Pass. III. 204—206. — 6) Tract. II. 13. = Pass. III. 192—194. — 7) Tract. II. 14 (1) = Pass. III. 186—189. In Summe: Tract. II. 8—14 (1) = Pass. III. 149—207.

Eben so falsch ist die Einbildung der menschlichen Freiheit mit allen darauf gegründeten Affecten. Dahin gehören die unechten und illusorischen Empfindungen eigener wie fremder sogenannter löblicher Verdienste, eigener wie fremder sogenannter schändlicher Verschuldungen. Das Ehrgefühl oder die Begierde, die eigenen Verdienste von anderen gelobt zu sehen, ist eben so falsch, wie das Schamgefühl oder die traurige Empfindung, etwas gethan zu haben, das andere tadeln.

Betrachtet man fremde Handlungen als schändliche und strafwürdige Verschuldungen, so fühlt man sich zum Spotte berechtigt, welcher in dem Wahne steht, der andere sei der freie Urheber seiner Thaten, und der selbst verwerflich handelt, indem er sein Object statt zu verbessern schlechtzumachen sucht. Dagegen ist der Scherz (das Lachen) der harmlose Ausdruck des freudigen Selbstgefühls. Läßt man fremde Handlungen als löbliche und zu belohnende Verdienste gelten, so entsteht der falsch motivirte Affect der Gunst, die als Dankbarkeit auftritt, wenn jene Verdienste uns selbst erwiesene Wohlthaten sind, die wir zu vergelten wünschen. Die Undankbarkeit besteht darin, daß man aus allzugroßer Selbstliebe die Dankbarkeit abschüttelt, sie verhält sich zum Gefühle des Dankes wie die Unverschämtheit zum Schamgefühl. — Die guten Affecte bestehen sämmtlich in der echten Freude und Liebe, diese gründet sich allein auf die wahre Erkenntniß, welche um so gewaltiger ist, je herrlicher und vollkommener ihr Gegenstand. Dieser Gegenstand ist „der Herr unser Gott, denn er allein ist herrlich und ein vollkommenes Gut".[1]

Wir haben gezeigt, bis zu welchem Grade Spinoza, indem er das Thema der Leidenschaften ausführt, von Descartes abhängt und mit ihm übereinstimmt. Wüßten wir nicht schon, wie wenig ihm die Sache der Erkenntniß und Wahrheit als ein persönliches Verdienst gilt, — er hat es in der eben entwickelten Lehre von neuem bestätigt — so könnte man sich wundern, daß er seinen Vorgänger, dem er so viel entlehnt hat, nicht nennt. Indessen wollen wir auch beachten, bis zu welchem Grade Spinoza in seiner Beurtheilung der Leidenschaften von Descartes abweicht. Er erklärt dieselben nicht, wie sein Vorgänger, aus der Verbindung zwischen Seele und Körper, sondern bloß als psychische Vorgänge, welche lediglich durch die Art unserer Erkenntniß bewirkt werden; er verneint die menschliche Wil-

[1] Tract. II. 5 (11).

lensfreiheit, welche Descartes bejaht und den Leidenschaften so gegenüber gestellt hatte, daß diese der Freiheit unterworfen und in deren brauchbare Werkzeuge verwandelt werden können und sollen. Daher mußte das Urtheil über den Nutzen und Werth der Leidenschaften im Ganzen wie in einzelnen Fällen bei Spinoza anders ausfallen, als bei Descartes.

Diese Einsicht in den Werth der Affecte oder, was dasselbe heißt, in die guten und schlechten Eigenschaften der menschlichen Natur ist die Wirkung des „wahren Glaubens", welchen hier Spinoza auch mit dem Worte „Vernunft" im Unterschiede vom „Verstande" bezeichnet. Diesem Sprachgebrauch gemäß bedeutet Vernunft oder wahrer Glaube die discursive, durch Schlüsse vermittelte Erkenntniß, Verstand dagegen die anschauende unmittelbare. Wenn wir das Object anschauen, ist es in uns gegenwärtig, wir sind mit ihm vereinigt und leben im Besitz und Genusse desselben. Darin besteht unser wahres Lebensziel, wohin der wahre Glaube (Vernunft), indem er durch richtige Schlüsse fortschreitet, nur den Weg zeigt. So lange wir uns noch auf diesem Wege befinden, ist das Ziel selbst außer uns. Es ist sehr wichtig, diese unsere Erklärung im Auge zu behalten, um sich durch die Ausdrucksweise des Tractats nicht irre führen zu lassen. So erst versteht man, was Spinoza mit folgendem Satze meint: „Die erste und vornehmste Ursache aller Affecte ist die Erkenntniß; daher werden wir nie in die verwerflichen Begierden verfallen können, wenn wir unseren Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen. Ich sage: unseren Verstand, weil ich meine, daß die Vernunft allein nicht die Macht hat, uns von jenen Affecten zu befreien."[1]

Die Grundlage alles Guten und Schlechten ist die Liebe. Die Liebe zu den vergänglichen Dingen mit allen ihr zugehörigen Affecten ist „der Pfuhl der Leidenschaften", die schlechten Affecte sind „unsere Hölle", die Erkenntniß und Liebe Gottes „unsere Seligkeit". Der Wahn erzeugt die Hölle der Leidenschaften, der wahre Glaube erleuchtet den Weg zur Seligkeit, die höchste Erkenntniß ist die Seligkeit selbst. Unwillkürlich fühlt man sich an die christliche Religionslehre erinnert, so daß man mit einem unserer Zusätze von zweifelhafter Echtheit fragen möchte, ob jene Sätze unseres Philosophen nicht dasselbe Thema enthalten, „worüber unter anderen Namen so viel geredet und geschrieben wird?" „Denn wer sieht nicht,

[1] Tract. II. 14 (2.)

wie passend wir unter dem Wahn die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, welches die Sünde anzeigt, und unter der wahren Erkenntniß die Gnade, welche uns von der Sünde befreit, verstehen können?“[1]

Wir vermögen die guten und schlechten Affecte (Eigenschaften) unserer Natur nicht zu erkennen, ohne unseren Wahn zu durchschauen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist daher eine der nothwendigen Folgen des wahren Glaubens. Die Erkenntniß des Irrthums (Wahns) ist das einfache Kriterium der Wahrheit, wie die Einbildung der Wahrheit das des Irrthums. Wahn und Wahrheit verhalten sich, wie Träumen und Wachen. Wenn man wacht, weiß man, worin das Gegentheil besteht, und erkennt, was Träumen heißt; wenn man träumt, weiß man nicht, daß man träumt, und bildet sich daher ein, nicht zu träumen, sondern zu wachen. Hier ist eine der frühesten Stellen, wo Spinoza das herrliche Wort ausspricht, welches öfter wiederkehrt, und dem wir zuerst in seiner Antwort an A. Burgh begegnet sind: „Die Wahrheit erleuchtet sich und den Irrthum!“[2]

Die Erkenntniß verändert unseren Seelenzustand. Auf der höchsten Stufe der Erkenntniß, im Genusse der Wahrheit sind wir dem Object, welches in seiner ganzen Macht uns gegenwärtig ist, auch ganz hingegeben, von demselben ergriffen und überwältigt. In diesem Sinne sagt Spinoza: „Das Verstehen ist ein reines Leiden“. Es ist diejenige Wirkungsart in uns, deren adäquate Ursache das Ganze oder Gott selbst ist. Man hat, wie ich sehe, den Ausspruch anders gedeutet, aber ich vermag im Text der Worte Spinozas nur diesen Sinn zu erkennen.[3]

Es ist nicht genug, daß der wahre Glaube uns den Weg zur Seligkeit oder zu Gott erleuchtet, wir müssen diesen Weg ergreifen und wandeln. Nun entsteht die Frage, ob wir an den Scheidepunkt gestellt sind, wo es von unserer freien Wahl abhängt, diesen Weg zu ergreifen oder nicht? Ob es einen Willen giebt, unabhängig von der Erkenntniß und den Begierden? Descartes hatte einen solchen Willen behauptet und ihn als das unbedingte Vermögen erklärt, kraft dessen wir das Erkannte so gut als das Nichterkannte, die klare und

---

[1] Ebendas. II. 14 (3–5.) 18 (6) 19. Anmerk. 1. — [2] Ebendas. II. 15 (1–2.) Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 166. — [3] Tract. II. 15 (4–6.) 16 (5.)

deutliche Erkenntniß so gut als deren Gegentheil sowohl bejahen als verneinen können: daher es der Wille sein soll, welcher den Irrthum verschuldet.

Spinoza braucht die Erklärungsformel, indem er die Bedeutung derselben einschränkt und dadurch aufhebt. Der Wille ist bedingt durch die (Art der) Erkenntniß, er bejaht und verneint, was diese ausgemacht hat: er bejaht, was wir als gut vorstellen und verneint das Gegentheil, er kann, durch die Vorstellung genöthigt, sich nicht anders als so entscheiden. Was er bejaht, müssen wir haben oder erhalten; was er verneint, müssen wir fliehen oder losſein wollen: in diesem Verlangen besteht das Begehren. Es giebt daher keine Begierde ohne Willen, keinen Willen ohne Erkenntniß, wohl aber einen Willen ohne Begierde, denn es ist ein Unterschied zwischen der Bejahung (Verneinung) des Urtheils und dem Begehren der Sache.

Hier ist ein bemerkenswerther Punkt, wo Spinoza in der Lehre vom Willen einen Rest von Cartesianismus noch zu wahren sucht, indem er Wollen und Begehren ihrer Function nach unterscheidet. Es ist nicht einzusehen, mit welchem Recht, wenn der Text an dieser Stelle in voller Richtigkeit ist und nicht etwa Mißverständnisse von seiten der Uebersetzung oder Abschrift vorliegen. Der Wille erscheint dergestalt an das Urtheil gebunden, daß er im Grunde ganz mit ihm zusammenfällt, denn das Urtheil ist selbst schon Bejahung und Verneinung; er erscheint dergestalt von der Begierde unterschieden, daß ihm der letzteren gegenüber eine Freiheit zukommt, welche unmöglich ist, wenn unsere Begehrungsarten die nothwendigen Folgen unserer Erkenntnißarten sind.[1]

Daß Spinoza aus den uns schon bekannten Gründen die Willensfreiheit auch an dieser Stelle verneint, ist unzweifelhaft. Es giebt keinen Willen, der vom Erkennen als ein besonderes unabhängiges Vermögen zu unterscheiden wäre, keinen unbestimmten, allgemeinen Willen: die Vorstellung eines solchen Vermögens ist eine abstracte Idee, ein bloßer modus cogitandi, kein Ding, sondern eine leere Fiction. „Da wir dies bewiesen haben", sagt Spinoza ausdrücklich, „so braucht man nicht zu fragen, ob der Wille frei ist oder nicht."[1] Er bekämpft nicht bloß die cartesianische Lehre von der Willensfreiheit, sondern findet, daß sie dem System selbst widerstreitet. Wenn nach dem letz-

[1] Tract. II. 16 (8—9.) 17 (1—2.) — [2] Ebendas. II. 16 (4).

teren die Erhaltung der Dinge in der fortdauernden Schöpfung, d. h. in der durchgängigen und völligen Abhängigkeit von der göttlichen Wirksamkeit besteht, so kann in einer solchen Welt füglich von keiner menschlichen Willensfreiheit die Rede sein.[1]

Daß wir nichts für uns selbst sind, sondern Theile der gesammten Natur, „in Wahrheit Diener, ja Sclaven Gottes", ist eine wohlthätige und segensreiche Einsicht, die uns demüthig macht und bewirkt, daß wir aufhören hoffärtig zu sein, die unser Gemüth menschenfreundlich stimmt und von allen jenen schlechten Affecten, welche die wirkliche Hölle selbst sind, wie Traurigkeit, Verzweiflung, Neid, Schrecken u. s. f. erlöst, die statt der Furcht vor Gott uns die Liebe zu ihm einflößt, welche letztere unsere Seligkeit und den allein wahren Gottesdienst ausmacht.[2]

Wie erreichen wir dieses Ziel, und worin besteht unsere Glückseligkeit? Das ist die Schlußfrage des Tractats und das Thema der sieben letzten Abschnitte. Wie befreien wir uns von den schlechten Affecten? Da sie nur durch den Wahn oder unsere Selbsttäuschung entstehen, so können sie nur durch unsere wahre Selbsterkenntniß vernichtet werden. Wir existiren nicht bloß, sondern wissen, daß und was wir sind. In dieser Idee besteht das Wesen der Seele. Was in unserer Natur ist, muß unserem Bewußtsein einleuchten; was dem letzteren nicht einleuchtet, davon ist auch nichts in uns. Daher sind wir gewiß, daß wir nichts weiter sind als eine Vereinigung von Körper und Geist (ein Modus der Ausdehnung und des Denkens). Aus der Unendlichkeit der Ausdehnung folgt, daß sie die Eigenschaft des unendlichen Wesens (Gottes) ist; aus der Wirklichkeit des unendlichen Wesens (Gottes) folgt, daß sie eine wirkliche Eigenschaft ist; aus der Einheit Gottes und der Natur folgt, daß es nur eine Ausdehnung giebt, die in der Natur selbst wirkt und alle ihre Modificationen, Bewegung und Ruhe, die Körper und ihre Zustände hervorbringt. Die Ausdehnung ist demnach ein wirksames Vermögen oder Kraft. „Und dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken und von allem, was ist, gesagt haben." Man behalte diese Stelle wohl im Auge, in der Spinoza unzweideutig lehrt: daß Denken und Ausdehnung, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind.[3]

[1] Ebendas. II. 16. Anmerk. 2. — [2] II. 18. — [3] Ebendas. II. 19 (1—7).

Bewegung und Ruhe sind nicht bloß die alleinigen Wirkungen der Ausdehnung, sondern diese ist auch die alleinige Kraft, sie zu erzeugen. „Wenn ein Stein liegt, so ist es unmöglich, daß er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas anderes bewegt werden kann, als durch die Bewegung eines anderen Körpers." Die Kraft des Denkens kann nichts in der Ausdehnung, die Kraft der letzteren nichts im Denken bewirken. Was von den Attributen gilt, muß auch von ihren Modis gelten. Die Seele kann im Körper weder Bewegung noch Ruhe hervorbringen, der Körper weder Vorstellungen noch Affecte in der Seele. Hier ist die Lehre von der wechselseitigen Unabhängigkeit der Attribute und dem Gegensatze zwischen Denken und Ausdehnung: Spinoza bejaht den cartesianischen Dualismus (nicht der Substanzen, sondern) der Attribute.[1]

Dennoch soll Seele und Körper in der menschlichen Natur dergestalt vereinigt sein, daß ein gewisser wechselseitiger Einfluß zwischen beiden stattfindet. Zwar kann die Seele keine Bewegung im Körper hervorbringen, sie würde damit die Quantität der Bewegung und Ruhe in der Natur ändern, was unmöglich ist; wohl aber kann sie durch ihre Macht über die Lebensgeister die Richtung der letzteren bestimmen und dadurch auch die Bewegung der Organe dirigiren. Und von seiten des Körpers wird durch die Bewegung der Sinnesorgane in der Seele die Wahrnehmung ihres und anderer Körper bewirkt. Ihr Körper ist das erste Object, welches die Seele wahrnimmt und begehrt: darum ist er das Object ihrer ersten Liebe. Bekanntlich hatte auch Descartes im Widerstreit mit seinen Principien einen wechselseitigen Einfluß zwischen Seele und Körper soweit behauptet, daß die Seele die Bewegungen des Körpers dirigiren und der Körper die Sinnesempfindungen der Seele verursachen sollte. Wir sehen, wie Spinoza hier den Spuren Descartes' folgt, indem er denselben Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung gelten und dessen ungeachtet denselben Causaleinfluß zwischen Seele und Körper bestehen läßt.[2]

Man könnte fragen, was diese ganze Auseinandersetzung in einem Abschnitte soll, welcher „von des Menschen Glückseligkeit" handelt? Es soll bewiesen werden, daß wir im Stande sind, uns von den schlechten Affecten zu befreien. Wenn wir es nicht vermögen, bleiben wir im Pfuhle der Leidenschaften, und von menschlicher Glückseligkeit ist keine

[1] Ebendas. II. 19 (8. 10). — [2] Ebendas. II. 19 (9, 11—13.) II. 20.

Rede. Nun wäre eine ſolche Befreiung vollkommen unmöglich, wenn die Bewegung die Urſache der Affecte wäre, wenn der Körper die Begierden erzeugte, welche die Seele leidet. Jene Befreiung iſt nur dann möglich, wenn alle Affecte ohne Ausnahme in das Gebiet unſeres Seelenlebens fallen, wenn ſie Ausdruck und Wirkung unſerer Erkenntnißzuſtände ſind. Daß es ſich ſo verhält, iſt Spinozas eigenthümliche, von Descartes unterſchiedene Lehre. In dieſer Einſicht liegt eines der Hauptgewichte unſeres Tractats. Dieſelbe begründen heißt dem Menſchen beweiſen, daß er (von den ſchlechten Affecten) frei werden kann, und ihm das ſichere Ziel ſeiner Glückſeligkeit in der Ferne zeigen. Darum iſt die Selbſterkenntniß, welche das wahre Verhältniß von Seele und Körper erleuchtet und uns gewiß macht, daß es der Körper nicht iſt, welcher die Leidenſchaften hervorbringt, eine Fundamentalfrage der Ethik und Glückſeligkeitslehre. In dem Abſchnitt, der „von des Menſchen Glückſeligkeit“ handeln ſoll, erklärt Spinoza das Verhältniß von Seele und Körper. Aehnlich ſtand die Frage bei Geulinx: Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica! Man wird an dieſem Punkt die merkwürdige und lehrreiche Aehnlichkeit beider Philoſophen nicht unbeachtet laſſen dürfen, obwohl ſchon aus chronologiſchen Gründen kein litterariſcher Einfluß von Geulinx auf Spinoza ſtattfinden konnte. Um ſo charakteriſtiſcher erleuchtet die gleiche Faſſung dieſer Probleme den nothwendigen Ideengang, welcher von Descartes zu Spinoza geführt hat.[1]

Wenn nun der Wahn ſtets die ſchlechten Affecte erzeugt und der wahre Glaube oder die Vernunft uns den Unterſchied der guten und ſchlechten erkennen läßt: woher kommt es, daß wir zuweilen das Gute erkennen und das Schlechte thun? Die Thatſache iſt unleugbar, die Erklärung durch die Willkür iſt ausgeſchloſſen. Wäre die Vernunft in allen Fällen ſtärker als der Wahn, ſo könnten wir niemals mit der beſſeren Erkenntniß in dem ſchlechteren Seelenzuſtande beharren. Es muß daher Fälle geben, in denen die Vernunft ſchwächer iſt als der Wahn. Der letztere beruht theils auf fremder Meinung (Hörenſagen), theils auf eigener individueller Erfahrung. Nun iſt der wahre Glaube ſtets mächtiger als der blinde, die Ueberzeugung aus Gründen mächtiger als die überlieferte Anſicht, welche wir von außen empfangen und gedankenlos annehmen.

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 30—41.

Wenn daher der Wahn bisweilen eine ſtärkere Einwirkung ausübt als die Vernunft, ſo vermag er dies nur kraft der Erfahrung. Dies iſt der thatſächliche Fall, deſſen tiefſinnige Erklärung den letzten Schritt in dem Ideengange unſeres Tractats entſcheidet. Iſt die Sache ſelbſt in uns gegenwärtig, ſo iſt das Erkennen derſelben zugleich ein Genießen und Erleben, und eine ſolche Art unmittelbarer Erkenntniß kann ſogar im Gebiete des Wahns eine größere Macht über uns ausüben als die mittelbare im Gebiete der Wahrheit. Wenn wir das Object mit eigenen Augen ſehen, ſo wollen wir es nicht mehr mit fremden betrachten: daher iſt die eigene Erfahrung ſtets mächtiger als der Autoritätsglaube. Die Vernunft dagegen, die im Wege richtiger Folgerungen fortſchreitet, iſt zwar in der Art ihrer Erkenntniß höher, aber in der Wirkung derſelben bisweilen ſchwächer als die Erfahrung, welche die Sache erlebt und ſich im Vollbeſitze derſelben wähnt. Um ſelbſt ein Beiſpiel zu wählen, welches den tiefen und menſchenkundigen Gedanken Spinozas vollkommen verdeutlicht: die Vernunftgründe ſind immer mächtig genug, um einen traditionellen Wahn, wie den Religionshaß, zu vernichten, aber ſie ſind trotz der Einſicht in die Vergänglichkeit und Werthloſigkeit der irdiſchen Güter nicht immer ſo mächtig, daß ſie uns von der Habſucht erlöſen. Daher es eine gewiſſe Aufklärung giebt, welche mitten in den ſchlechten Affecten, in dieſem Pfuhle der Leidenſchaften, ſtecken bleibt und beharrt.[1]

Die unmittelbare Erkenntniß iſt gewaltiger als die mittelbare, weil ſie das Object nicht bloß vorſtellt, ſondern genießt; ſie kann als Wahn ſelbſt die Wirkungen der wahren Erkenntniß, die ihr Object nicht beſitzt und genießt, unterdrücken. Daraus folgt, daß die unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit ſelbſt abſolut mächtig iſt und die Befreiung von den ſchlechten Affecten unfehlbar hervorbringt. Die Erlöſung von dieſer Hölle iſt der Himmel und die wahre Glückſeligkeit des Menſchen. Mit anderen Worten: deine Liebe iſt mächtiger, als deine Schlüſſe! Auch die ſchlechte Liebe kann dich feſſeln, ſo lange du das Gute zwar erkennſt, aber nur in der Ferne als ein noch unerreichtes Ziel. Du kannſt die Liebe nur durch die Liebe beſiegen, den Affect durch den Affect, die Begierde nach den ohnmächtigen und vergänglichen Dingen durch den Beſitz des abſolut mächtigen und ewigen

[1] Tract. II. 21.

Wesens, die Erkenntniß, Anschauung und Liebe Gottes: ein Seelenzustand, in welchem wir Gott nicht mehr aus der Ferne erblicken, nicht durch Schlüsse und Beweise erkennen, sondern wirklich und völlig mit ihm *vereinigt* sind.

In dieser Vereinigung ist das Ziel unserer Glückseligkeit erreicht und die Erlösung von den schlechten Affecten vollbracht. Die Vereinigung mit ihrem Körper war „die erste Geburt der Seele", die Vereinigung mit Gott ist die zweite: „*unsere Wiedergeburt*". Mit dem Körper vereinigt, ist die Seele vergänglich und sterblich, wie dieser; mit Gott vereinigt, ist sie *ewig* und *unsterblich*. Die Liebe, welche auf Gegenliebe beruht, ist vergänglich. Unsere Liebe zu Gott ist unvergänglich, sie bedarf keiner Gegenliebe, sie besteht in der völligen selbstlosen Hingebung: nicht in dem Streben nach, sondern in dem *Zustande* der Vereinigung; Liebe ist Affect, es giebt keinen Affect in Gott, daher keine Liebe Gottes zu uns. Gottes Gesetze sind ewig und unverbrüchlich, daher können sie nicht übertreten und ihre Erfüllung nicht belohnt werden. Unsere wahre Erkenntniß Gottes ist Gottes wahre und alleinige Offenbarung, sie ist unmittelbar: darum giebt es keine durch Worte, Zeichen und Wunder vermittelte Offenbarung Gottes.[1]

Was ist demnach von solchen Wesen zu halten, die vollkommen ungöttlich, widergöttlich und doch wirklich sein sollen, wie die *Teufel*, ohne welche die Hölle nicht sein könnte? Gott ist alles in allem: daher ist ein absolut ungöttliches Wesen gleich Nichts. In der Vereinigung mit Gott besteht alle Seligkeit: daher ist ein widergöttliches Wesen absolut elend und unselig. „Wenn Gebete helfen könnten, müßte man für die Bekehrung des Teufels bitten." Jede Existenz und Dauer des Daseins hat eine gewisse Realität und Vollkommenheit. Was gar keine Vollkommenheit hat, kann weder sein noch dauern: darum ist die Existenz des Teufels unmöglich. Und was die Hölle betrifft, so braucht man zu derselben keine Teufel. Die wahre und allein wirkliche Hölle ist in uns und besteht durch uns. „Wir haben nicht, wie andere, nöthig, Teufel anzunehmen, um die Ursachen des Hasses, des Neides, des Zornes und derartiger Leidenschaften zu finden, weil wir sie ohne solche Fictionen schon gefunden haben."[2]

---

[1] Ebendas. II. 22—24. — [2] II. 25 (1—4), vgl. (II. 26 (1). Dieses Capitel „Von den Teufeln" ist auch deshalb litterarisch merkwürdig, weil eine Anführung

Aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt die Erlöſung von den ſchlechten Affecten, welche uns ohnmächtig und elend machen. Daß wir ſie los ſind: darin beſteht unſere „wahre Freiheit", die demnach eine nothwendige Wirkung der Erkenntniß iſt und keine Sache der Willkür. Es iſt thöricht zu meinen, daß man erſt die Begierden nach den falſchen und vergänglichen Gütern vernichten müſſe, um dann das echte und ewige Gut zu ergreifen, eben ſo ungereimt, als wenn man uns riethe, erſt Unwiſſenheit und Irrthum abzulegen, um nachher den Weg der Wahrheit zu betreten. Das hieße den Gang der Dinge umkehren und aus den Wirkungen die Urſachen machen. Die Wahrheit erleuchtet ſich und den Irrthum! Man muß die Wahrheit erkennen, um den Irrthum los zu werden; man muß das wahre und ewige Gut beſitzen, um die falſchen und vergänglichen Güter nicht mehr beſitzen zu wollen und darum nicht mehr zu begehren. Die wahre Erkenntniß iſt die Urſache, welche den Irrthum vernichtet, die Liebe Gottes die Urſache, welche die ſchlechten Begierden entwurzelt und uns frei macht. Wenn wir dem Lichte des Verſtandes nicht folgen, ſo folgen wir den Irrlichtern des Wahns, die uns in den Pfuhl der Leidenſchaften führen, wo „wir gleichſam außer unſerem Element leben", ein ruheloſer Spielball der Affecte.[1]

Wahre Seelenruhe iſt nur im Zuſtande der Freiheit, die aus der Erkenntniß und Liebe Gottes hervorgeht. Dieſe Ruhe iſt das wahre Element der Seele, das unvergleichliche und höchſte aller Güter, der köſtlichſte aller Genüſſe, ſelbſt wenn ſie unſer irdiſches Daſein nicht überdauert; ſie wäre unſere Seligkeit auch ohne Unſterblichkeit. Es iſt wohl zu beachten, daß Spinoza in dieſem Tractat die Unſterblichkeit

deſſelben zuerſt darauf hingewieſen hat, daß noch eine Schrift Spinozas irgendwo verborgen ſein müſſe. In Joh. Chr. Mylius' «Bibliotheca anonymorum» (1740) ſtand zu leſen: Spinoza habe die Ethik urſprünglich holländiſch verfaßt, dann ins Lateiniſche überſetzt und nach geometriſcher Methode geſtaltet, wobei ein Capitel über den Teufel weggeblieben ſei, welches ſich in einem holländiſchen, handſchriftlichen Exemplare noch finden ſolle. Darauf hin ſtellte Paulus (in der Vorrede zum Bande II ſeiner Geſammtausgabe, S. XV.) die Aufforderung, daß man nach jener koſtbaren Reliquie forſchen möge, einem „Supplemente der Ethik", welches Stoff zu einer Vergleichung mit Kants Lehre „Vom radicalen Böſen" bieten würde. Fünfzig Jahre ſpäter konnte Böhmer die Umriſſe der Schrift bekannt machen, worin das Capitel vom Teufel ſtand. In der Bibl. anonymorum hatte ſich die richtige Spur ſchon verwiſcht. Es war nicht die Ethik, ſondern der tractatus brevis, worin jenes Capitel zu finden war, und keines beider Werke hatte Spinoza urſprünglich holländiſch geſchrieben. — [1] Tractat II. 26 (1—2.)

im Sinne einer ewigen Dauer der (mit Gott vereinigten) Seele bejaht, aber die Glückseligkeit nicht davon abhängig sein läßt. Es giebt viele, bemerkt an dieser Stelle der Philosoph, welche für große Gottesgelehrte gelten und die Hoffnung auf das ewige Leben für die einzige Bedingung des tugendhaften halten. Wenn auf dieses Leben kein jenseitiges folgt, so können nach der Meinung jener Leute die Menschen nichts Besseres thun, als sich den Trieben ihrer Selbstsucht und dem Taumel der Weltgenüsse hingeben. Das Beste wäre demnach der Pfuhl der Leidenschaften, wo die Seele außer ihrem Element lebt. Das heißt mit anderen Worten: wenn der Mensch das höchste Gut, die Ruhe der Seele, nicht für alle Ewigkeit genießen und nur für eine gewisse Zeit in diesem seinem wahren Element leben kann, so ist es besser, daß er gar nicht in seinem Element lebt. Sie reden, wie der Fisch, der bei ähnlichen Betrachtungen sagen würde: „Wenn auf dieses mein Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich lieber aus dem Wasser heraus auf das Land gehen!“ Dies ist die Weisheit derer, welche Gott nicht erkennen.[1]

Da nun der Mensch seine Selbsterhaltung wollen und sein Wohl begehren muß, welches er im Strudel der Leidenschaften, im Taumel der Weltgenüsse nothwendig verfehlt, so ist es keine Sache der Willkür, sondern der höchsten Nothwendigkeit, daß er die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes sucht, wo allein er Frieden und Ruhe findet. Mit Gott vereinigt und von ihm durchdrungen, ist er absolut frei ohne jede Willkür und absolut gebunden ohne jede peinliche Fessel. „Darin besteht unsere wahre Freiheit“, sagt Spinoza, indem er ein Bild aus dem Propheten Hosea gebraucht: „daß wir mit den lieblichen Ketten seiner Liebe gebunden sind und bleiben.“[2]

[1] II. 26 (3—4). Das Beispiel des Fisches könnte zum Thema einer vortrefflichen Fabel dienen; es liegt so nahe, daß Spinoza dasselbe nicht erst aus der Fabel des Rabbi Akiba im Talmud zu holen brauchte. Es ist der letzteren dem Sinne nach entgegengesetzt. Dort räth der Fuchs den Fischen auf das Land zu kommen, um den Netzen im Wasser zu entfliehen; aber die Fische wollen sich lieber im Wasser fürchten, als auf dem Lande gefressen werden. Bei Spinoza ist der Fisch im Wasser das Sinnbild des Menschen in seinem wahren Element, im Zustande der Freiheit, der keine Netze zu fürchten hat. Dort sind die Fische so klug, das kleine Uebel dem größeren vorzuziehen; hier sind sie so thöricht, ihren vollkommensten Lebenszustand oder das höchste Gut, weil es nicht ewig dauern soll, einzutauschen gegen das sicherste Verderben. (Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas u. s. w. S. 68 flgd.) — [2] Tract. II. 26 (5). Hosea XI. 4.

Jetzt leuchtet ein, wie erst die höchste Erkenntnißstufe, der Verstand oder die intellectuelle Anschauung, den Zustand der Freiheit ausmacht, und die Vernunft oder die discursive, durch Beweise fortschreitende Erkenntniß nur den Weg und die Vorstufe zu diesem Ziel bildet.[1]

Wir sind unfrei, so lange wir leiden und dem Wechsel der Dinge unterworfen sind; wir leiden, so lange äußere Ursachen auf uns einwirken und uns verändern. Daher kann unsere Freiheit (nicht aus einer äußeren, sondern) nur aus einer inneren oder inbleibenden (immanenten) Ursache hervorgehen, deren Wirkungen nie vergehen und sich nie verändern, so lange sie selbst dauert. Sie dauert ewig. Sie ist, da sie in sich bleibt und nichts außer sich hat, „die allerfreieste". Diese Ursache ist Gott. Seine unmittelbare Wirkung, eben so unvergänglich als er selbst, ist seine Offenbarung: das ist unsere Erkenntniß Gottes oder der wahre Verstand, in welchem allein unsere wahre Freiheit besteht.[2]

### 3. Die Dialoge.

Die beiden kleinen und abgebrochenen Gespräche, die unserem Tractat an der schon bezeichneten Stelle eingefügt sind, stehen mit der Lehre desselben in einem so genauen Zusammenhange, daß es kaum möglich ist, sie abgesondert davon zu betrachten und zu erklären. Damit soll noch nichts über die nähere Art dieses Zusammenhangs und die Zeit ihrer Abfassung entschieden sein. Es wäre möglich, daß sie sich vorbereitend verhalten und gleich nach den ersten Grundbestimmungen die Hauptprobleme andeuten sollen, welche im weiteren Verlaufe gelöst werden; dann ständen sie am richtigen Ort, es würde sich rechtfertigen, daß sie selbst nicht ausgeführt sind, denn sie sollen auf die Fragen nur hinweisen, die aus den beiden ersten Capiteln hervorgehen und das Thema der folgenden bilden. Man konnte dann sehr wohl die Bemerkung vorausschicken, daß sie „zum besseren Verständniß des Vorangegangenen und zur näheren Erklärung dessen, was wir zu sagen meinen", der Abhandlung eingefügt sind.

Es könnte aber auch sein, daß gewisse Hauptbedenken, welche die Lehre Spinozas sogleich hervorrief, in diesen dialogischen Skizzen erörtert und weggeräumt werden sollten. Offenbar hat Spinoza die Lehre, die

[1] Tract. II. 26 (6.) — [2] II. 26 (7—9.)

wir in unserem Tractat lesen, den Seinigen, bevor er sie ihnen schriftlich überlieferte, mündlich und gesprächsweise mitgetheilt und Einwürfe erfahren, welche er gesprächsweise aus dem Wege räumte. So konnte auf dem natürlichsten Wege der Versuch entstehen, in der Form von Gesprächen den Typus jener Einwürfe und Erwiederungen zu fixiren. Wenn er am Schlusse des Tractats die Seinigen anredet und ermahnt, sich durch die Neuheit der Lehre nicht gegen die Wahrheit derselben einnehmen zu lassen und gleich an Widerlegung zu denken, so scheint es mir keine übereilte Vermuthung, daß der Philosoph in Unterredungen gerade solche Einwürfe öfter erlebt hat, welche die Hauptunterscheidungspunkte seiner Lehre betrafen.

Diese zwei vornehmlichsten Angriffspunkte sind die Lehre von der göttlichen Alleinheit und von der Immanenz. Gegen die erste war der nächste und darum häufigste Einwurf die Hinweisung auf die augenfällige Verschiedenheit und Substantialität der Dinge; gegen die zweite ließen sich dem Philosophen aus seiner eigenen Lehre scheinbare Widersprüche entgegen halten: wie kann Gott zugleich die „inbleibende" und „entfernte" Ursache der Dinge sein? Wie kann er bei der Unveränderlichkeit seines Wesens sowohl Ursache sein als Ursache und Wirkung? Wenn er die inbleibende Ursache aller Dinge ist, so müssen seine Wirkungen ewig sein, wie er selbst: wie reimt sich mit der göttlichen Immanenz die Vergänglichkeit der Dinge? Die Einwürfe gegen die göttliche Alleinheit bilden das Hauptthema des ersten Gesprächs, die gegen die göttliche Immanenz das des zweiten.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des Tractats, so ist Gott als die unendliche, allesumfassende Substanz das ewige Object, welches die Liebe genießt, der Verstand anschaut (unmittelbar erkennt), die Vernunft beweist, aber der Wahn und die Begierde, die sich an die Sinnenwelt hängt, für nichts achtet. Im Bunde mit Verstand und Vernunft tritt die Liebe der Begierde entgegen, und in dem Streite beider Parteien besteht das erste Gespräch, das zwischen vier allegorischen Figuren geführt wird, welche die genannten Standpunkte personificiren.

Man muß mit dem Inhalte des Tractats vertraut sein, um die Bedeutung und Function dieser Figuren zu verstehen. Die Liebe fühlt sich dem Verstande verschwistert, mit ihm von gleicher Herkunft und Vollkommenheit. Da seine Vollkommenheit eins ist mit dem Objecte, welches er anschaut, so fragt sie den Verstand, ob er ein absolut voll-

kommenes und allumfaſſendes Weſen begriffen habe? Der Verſtand bejaht es: „Ich betrachte die Natur in ihrer Totalität als unendlich und höchſt vollkommen. Wenn du daran zweifelſt, ſo frage die Vernunft, dieſe wird es dir ſagen.“ Die Vernunft führt den Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils. Wäre die Natur begrenzt, ſo müßte ſie durch das Nichts begrenzt ſein, welches dann ſelbſt eines, ewig, unendlich wäre. Daher muß die ewige Einheit und Unendlichkeit entweder der Natur oder dem Nichts zukommen. Das Letztere iſt die Ungereimtheit ſelbſt. Die Alleinheit der Natur wird von der Begierde verworfen: ſie widerſtreite der augenfälligen Verſchiedenheit der Dinge, die Natur beſtehe in denkenden und ausgedehnten Subſtanzen, welche einander entgegengeſetzt ſind und ſich wechſelſeitig begrenzen.

So vertheidigt, wie es ſcheint, die Begierde den carteſianiſchen Standpunkt. Dem iſt nicht ſo. Descartes behauptet außer den endlichen Dingen die dritte, abſolut vollkommene Subſtanz, welcher Begriff bekanntlich zu den Grundlagen ſeiner Lehre gehört. Gerade dieſen Begriff beſtreitet die Begierde und findet ihn ungereimt. Es iſt daher ganz falſch, wenn man in dieſem Geſpräch die Begierde als Wortführerin der carteſianiſchen Lehre betrachtet; vielmehr redet ſie der gewöhnlichen Anſchauung das Wort, für welche die Sinnenwelt als der Complex verſchiedener, von einander unabhängiger Dinge keineswegs ein einziges Weſen iſt, wohl aber alles in allem. Sie iſt ſogar ſcharfſinnig genug, die Widerſprüche der carteſianiſchen Lehre darzuthun, womit ſie freilich aus ihrer Rolle fällt und die Kritik Spinozas ſelbſt in ſich aufnimmt.

Sie findet es ungereimt, ein abſolut vollkommenes, allmächtiges, allwiſſendes Weſen zu behaupten, welches anderen Subſtanzen entgegengeſetzt ſein ſoll. Wenn es die letzteren von ſich ausſchließt und ihre Vollkommenheiten entbehrt: wie kann es ſelbſt abſolut vollkommen ſein? Wenn es die letzteren (weil ſie als Subſtanzen ſelbſtändig und unabhängig von ihm ſind) nicht hervorgebracht hat und (weil ſie außer ihm ſind) nicht geiſtig durchdringt, ſo würde ja ein Weſen, welches nicht bloß ſich, ſondern auch andere erzeugt, nicht bloß ſich, ſondern auch andere erkennt, offenbar allmächtiger und allwiſſender ſein. „Das alles ſind offenbare Widerſprüche!“ Hat die Begierde nicht in allen dieſen Punkten Recht? Meint man, daß Spinoza in ſeiner Kritik des carteſianiſchen Gottesbegriffs anders gedacht hat, als er hier die

Begierde reden läßt? Daß er dieſer Figur ſeines Dialogs dieſe Gedanken in den Mund legt, iſt ein Fehler in der Compoſition des Geſprächs, der uns aber wenig befremdet, denn wir haben es hier nicht mit dialogiſchen Kunſtwerken zu thun. Die Begierde müßte in allen Punkten Unrecht haben, aber die Widerſprüche, welche ſie dem carteſianiſchen Gottesbegriffe vorrückt, ſind alle richtig. Auch wird ſich ſogleich zeigen, daß keine dieſer Behauptungen von den Gegnern der Begierde beſtritten wird; es fällt der Vernunft nicht ein, den angegriffenen Gottesbegriff zu vertheidigen. Wir laſſen uns gern den dialogiſchen Fehler gefallen, welcher uns einen ſo lehrreichen und intereſſanten Einblick in die Spuren des Weges gewährt, auf dem Spinoza ſelbſt von Descartes zu ſeiner eigenen Lehre gelangt iſt.

Aber wie ſteht unſer Geſpräch? In welchem Punkt hat und behält die Begierde Unrecht? Wir befinden uns vor folgender Alternative: entweder die endlichen Dinge ſind (einander entgegengeſetzte) Subſtanzen, dann iſt der carteſianiſche, wie überhaupt jeder Gottesbegriff unmöglich, es giebt dann keine unendliche Subſtanz; oder Gott iſt in Wahrheit die unendliche Subſtanz, dann ſind die endlichen Dinge keine ſubſtantiellen Weſen, und es giebt überhaupt keine verſchiedenen Subſtanzen. Dieſe zweite Seite der Alternative wird von der Begierde bejaht. Hier allein iſt der Punkt, den man angreift. Die Vernunft antwortet ſogleich: „Du ſagſt, o Begierde, es gebe verſchiedene Subſtanzen. Ich ſage dir: das iſt falſch!“ Die Dinge verhalten ſich zur unendlichen Subſtanz, wie die Modi der Dinge ſich zu dieſen ſelbſt verhalten. Wie die verſchiedenen Vorſtellungs- und Begehrungsarten Modi des Geiſtes oder der einzelnen „denkenden Subſtanz“ ſind, ſo muß dieſe, da ſie ja nicht durch ſich beſteht, ſelbſt wieder ein Modus des Weſens ſein, von dem ſie abhängt, es muß daher ein Weſen geben, das von keinem anderen abhängig, ſondern durch ſich iſt und allen übrigen zu Grunde liegt: die einzige, ewige, unendliche Subſtanz. Geiſter und Körper ſind nicht Subſtanzen, ſondern denkende und ausgedehnte Modi: Denken und Ausdehnung daher Eigenſchaften, die eines Trägers bedürfen, der kein anderes Weſen ſein kann, als die ewige und unendliche Subſtanz ſelbſt. Denken und Ausdehnung, wie alle anderen unendlichen Eigenſchaften, ſind nicht für ſich beſtehende Subſtanzen, ſondern „Modi“ Gottes. Daher giebt es in Wahrheit nur ein einziges Weſen oder eine Einheit, außer welcher nichts iſt.

Hier erſcheint Spinozas Alleinheitslehre im Gegenſatze zum carteſianiſchen Dualismus. Daß er Denken und Ausdehnung an dieſer Stelle „Modi" nennt, ſoll uns den Charakter ihrer Inhärenz oder ihres eigenſchaftlichen Daſeins erleuchten und nicht etwa ihre Geltung als Attribute beeinträchtigen. Die Vernunft ſagt der Begierde: was du Subſtanzen nennſt, nämlich Geiſter und Körper, ſind nicht für ſich beſtehende, ſondern inhärente Naturen. Du ſelbſt vereinigſt eine Reihe verſchiedener Eigenſchaften oder Modi in dem Geſammtbegriff des Denkens und der Ausdehnung, aber dieſe Einheiten ſind keine für ſich beſtehenden Dinge, ſondern auch wieder Eigenſchaften oder Modi des alleinigen Urweſens.

Die Begierde findet, die Alleinheit ſei ein verworrener Begriff: ſie ſoll der Inbegriff aller Dinge oder das Ganze und zugleich vermöge ihrer Eigenſchaften die Kraft ſein, welche die Dinge hervorbringt. Als Ganzes iſt die Einheit bedingt durch ihre Theile; als Kraft iſt ſie die Bedingung, von der die Wirkungen abhängen: daher iſt es ein augenſcheinlicher Widerſpruch, wenn man dieſe beiden Begriffe vermengt. Die Vernunft erwiedert: das Alleine iſt das Ganze, weil es die Urſache aller Dinge iſt, nicht die äußere, ſondern die inbleibende, welche alles in ſich hat, weil ſie alles in ſich erzeugt. So iſt der Verſtand zugleich der Inbegriff und die Urſache aller ſeiner Gedanken.[1]

Hier bricht das erſte Geſpräch ab, nachdem das Thema ſo weit geführt worden, daß der neue und nächſte Angriffspunkt kein anderer ſein kann, als die göttliche Immanenz, welche in dem zweiten Geſpräche Theophilus gegen Erasmus vertheidigt. Es iſt klar, daß dieſes zweite Geſpräch das erſte unmittelbar vorausſetzt und da fortfährt, wo jenes ſtehen geblieben; es ſind nicht mehr Gegner, welche ſtreiten, ſondern Erasmus iſt der Schüler, welcher belehrt ſein will und belehrt wird. Er hat drei Fragen an Theophilus zu richten. Wie kann Gott zugleich die inbleibende und die entfernte Urſache aller Dinge genannt werden? Wie kann Gott als Urſache zugleich das Ganze ſein, da dieſes doch die Urſache mit ihren Wirkungen in ſich begreift? Endlich, wie kann Gott die ewige Urſache ſein, da doch unter ſeinen Wirkungen die vergänglichen Dinge ſind?

Gott iſt die entfernte Urſache derjenigen Dinge, welche nicht unmittelbar aus ſeinem Weſen hervorgehen, ſondern zunächſt durch andere,

[1] Tract. I. Dial. I. (Sigw. Ueberſ. S. 25—29.)

d. h. durch Gott mittelbar erzeugt werden, er ist deshalb nicht weniger die inbleibende Ursache: das ist die (aus dem Tractat uns bekannte) Lösung der ersten Frage. Aus der inneren Ursache folgt nothwendig alles, was in ihr enthalten ist, nicht mehr und weniger; daher wird die Realität Gottes nicht vermehrt durch seine Wirkungen, so wenig der Begriff des Dreiecks durch die Sätze, die aus ihm folgen, vermehrt wird: darin besteht die Lösung der zweiten Frage. Erasmus antwortet: „Ich verstehe, was du mir sagen willst; du hast mich befriedigt". Auf den letzten, aus der Vergänglichkeit der Dinge geschöpften Einwurf erklärt Theophilus: es giebt eine unmittelbare und ewige Vereinigung mit Gott, unsere Erkenntniß und Liebe Gottes, worin die Vergänglichkeit aufgehoben ist. Erasmus hat für jetzt nichts zu entgegnen und alle weiteren Fragen sollen bis zu einer anderen Gelegenheit vertagt sein.[1]

Man könnte zweifeln, daß diese Gespräche, obwohl sie abgebrochen werden, „Bruchstücke" zu nennen sind, denn sie enthalten in nuce die Summe des ganzen Tractats von dem Begriff der göttlichen Alleinheit und Immanenz bis zur Glückseligkeit des Menschen. Es ist kein Grund, in dem ersten Gespräch den Streit mit der Begierde fortzusetzen; das zweite hat einen förmlichen Schluß. Wir haben ihren Inhalt so ausführlich entwickelt, um ihren genauen Zusammenhang sowohl unter sich als mit der Lehre des Tractats in völlige Klarheit zu bringen und daraus wahrscheinlich zu machen, daß ihre Aufzeichnung aus der mündlichen Belehrung hervor- und der schriftlichen Abfassung des Tractats voranging.

### 4. Der Anhang.

Wenn in den beiden Gesprächen die Hauptfragen erörtert und die Themata festgestellt werden, welche wir in dem Tractate ausgeführt finden, so giebt der „Anhang" in seinen beiden Theilen die Zusammenfassung und Summe des Ganzen. Eine solche compendiarische Darstellung setzt die Ausführung voraus, es kann daher kein Zweifel sein, daß der Anhang unserer Schrift später verfaßt ist als die Abhandlung selbst. Erst die beiden Dialoge, dann der Tractat, zuletzt der Anhang, dessen beide Theile denen des Tractats entsprechen: der erste handelt „von Gott", der zweite „von der menschlichen Seele".

[1] Tract. I. Dial. II. (Sigw. Uebersetzung. S. 29—34.)

In dem ersten Theile des Anhangs erscheint bereits in der Gestalt der Axiome und Lehrsätze die Ausprägung der geometrischen Form; der Philosoph betritt den Weg, welcher ihn zur Ausbildung der Ethik geführt hat. Die sieben Grundsätze behaupten: 1) Die Substanz ist ihrer Natur nach früher als die Modi. 2) Die Verschiedenheit der Dinge ist entweder real oder modal. 3) Die reale Verschiedenheit besteht im Unterschiede der Eigenschaften (Attribute) und ihrer Arten (Modi). 4) Real verschiedene Dinge haben nichts mit einander gemein. 5) Solche Dinge können nicht das eine die Ursache des anderen sein. 6) Ein Wesen, welches Ursache seiner selbst ist, kann sich nicht selbst begrenzt haben. 7) Das erhaltende Princip der Dinge ist vermöge seiner Natur früher als diese.

Mit Hülfe dieser Axiome werden die folgenden vier Lehrsätze bewiesen: 1) Wenn in der Natur zwei Substanzen sind, so müssen sie realiter verschieden sein. 2) Die eine Substanz kann nicht die Existenz der anderen bewirken. 3) Jede Substanz und jede Eigenschaft (Attribut) ist vermöge ihrer Natur unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen. 4) Aus dem Wesen der Substanz folgt ihre Existenz, daher in einem unendlichen Verstande keine Idee einer Substanz gesetzt sein kann, die in der Natur nicht existirte. Dazu der Zusatz, worin aus der Ursprünglichkeit und Unendlichkeit der Natur die Gleichung zwischen Gott und Natur bestätigt wird. Diese besteht aus zahllosen Attributen, deren jedes unendlich ist, vollkommen in seiner Art, und wirklich kraft seines Wesens; es giebt nichts außer ihr: „daher sie genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes".[1]

Das Thema dieser Sätze ist die göttliche Alleinheit und Immanenz: dasselbe Thema, das im zweiten Capitel unseres Tractats (Th. I.) ausgeführt und in den unmittelbar ihm beigefügten Dialogen theils polemischen, theils belehrungsbedürftigen Einwürfen gegenüber erörtert wurde. Die vier Lehrsätze im Anfange jenes Capitels sind dieselben als die unseres Anhangs, nur die Ordnung der drei ersten ist eine andere. Der Satz, welcher dort an erster Stelle steht, findet sich hier an dritter, der zweite an erster, der dritte an zweiter.[2]

Die geometrische Form der Darstellung fordert die Vergleichung mit dem Anhange der Ethik und jener Beilage an Oldenburg (1661),

[1] Tract. Anhang I. (Sigw. Uebers. S. 148–151.) — [2] Vgl. oben S. 208 flgd.

worin wir die erste briefliche Urkunde fanden, daß Spinoza in der Ausbildung seines Hauptwerks begriffen war. Hier zeigt sich auf das Deutlichste, daß unser Anhang ähnlicher der Beilage ist als der Ethik, und die Beilage wiederum der Ethik näher steht als dieser Anhang. Das Verhältniß zwischen Beilage und Ethik haben wir erörtert. Den Axiomen müssen Definitionen vorangehen: sie fehlen im Anhang, nicht in der Beilage. Von den sieben Axiomen des Anhangs und den vier Axiomen der Beilage sind drei identisch: das erste, vierte und fünfte des Anhangs gleich dem ersten, dritten und vierten der Beilage. Die vier Lehrsätze des Anhangs sind nach Inhalt und Ordnung gleich den drei Lehrsätzen der Beilage, nur mit dem Unterschiede, daß der zweite und vierte Lehrsatz im Anhang sich in dem zweiten der Beilage vereinigt finden. Anhang und Beilage sind darin von der Ethik verschieden, daß in dieser Lehrsätze geworden sind, was in jenen beiden noch Axiome waren (die fünf ersten Axiome des Anhangs gleich den vier ersten Lehrsätzen der Ethik, die Axiome der Beilage, ausgenommen das zweite, gleich den drei ersten).[1]

Es ist demnach klar, daß der erste Theil unseres Anhangs später als der Tractat und früher als die Beilage an Oldenburg verfaßt ist, welcher letzteren er nach Sigwarts gewiß richtiger Vermuthung zeitlich nahe steht. In der Ausbildung der Ethik darf unter den vorliegenden Urkunden der geometrisch geformte Theil des Anhangs als der erste, die Beilage als der zweite Schritt gelten, der einen unverkennbaren Fortschritt bezeichnet.

Die andere Hälfte des Anhangs enthält die compendiarische Darstellung der Lehre von der menschlichen Seele, welche in dem zweiten Theile des Tractats ausgeführt war. Wir finden die Hauptsätze dieser Lehre zwar nicht in geometrischer Form, aber in Reih und Glied so geordnet, daß mit der einfachsten Bestimmung der Seele begonnen und mit der Hinweisung auf ihren höchsten Erkenntnißzustand geendet wird. Die menschliche Seele ist, wie der Mensch selbst, ein endliches Ding oder ein Modus. Da alle wirklichen Dinge im unendlichen Verstande begriffen sein müssen und in ihm kein Object gesetzt sein kann, das nicht realiter existirte, so hat jedes wirkliche Ding eine Idee, die sein Wesen ausdrückt. Diese Idee ist

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 208—212. Ueber die sorgfältige und genaue Vergleichung zwischen Anhang, Beilage und Ethik vgl. Sigwart: Sp. neuentdeckter Tractat S. 152.

seine Seele. Daher ist die Seele denkender Natur, ein Modus bloß (der Kraft) des Denkens. Jedes wirkliche Ding ist der Modus eines unendlichen Attributs, deren es zahllose giebt. Da nun im Denken das Wesen jedes wirklichen Dinges objectiv ausgedrückt sein muß, so haben die Modi aller Attribute, nicht bloß die der Ausdehnung, Seelen. Mit anderen Worten: alle Dinge sind beseelt, nicht bloß die Körper. „Wirklich sein", oder „Modus eines Attributs sein", oder „in der Natur realiter existiren" sind Ausdrücke, welche dasselbe bedeuten. Es giebt nur Ideen der wirklichen Dinge. Ohne Wirklichkeit keine Idee. Daher konnte Spinoza sagen: „Die Idee entsteht aus einem Object, welches in der Natur realiter existirt". Wenn er in diesem Sinn „von dem Ursprunge der Seele aus dem Körper" redet, so ist dies keineswegs materialistisch zu verstehen, als ob der Körper die Seele aus sich hervorbrächte.[1]

Wir wissen bereits, daß wir von den zahllosen Attributen keine anderen in gleicher Weise zu erkennen vermögen, als Denken und Ausdehnung, und daß es keine anderen Modi der Ausdehnung giebt, als Bewegung und Ruhe, deren bestimmte Proportion das Wesen des Körpers ausmacht. Daher ist das wirkliche Ding, in dessen Idee unsere Seele besteht, unser Körper. In demselben Maße, als der Zustand unseres Körpers verändert, d. h. seine Bewegung und Ruhe entweder vermehrt oder vermindert wird, ändert sich auch der Zustand unserer Seele. Ihr Wesen ist vorstellender Natur, daher müssen ihre Veränderungen vorgestellt oder percipirt werden. Diese Perceptionen sind die Gefühle. Es giebt verschiedene Grade der Bewegung und Ruhe in den Theilen unseres Körpers und verschiedene äußere Ursachen, welche diese Veränderungen hervorbringen: daher die Verschiedenheit der Gefühle. Das normale Verhältniß von Bewegung und Ruhe, worin die Natur unseres Körpers besteht, kann gestört und wiederhergestellt werden: daher der Uebergang aus einem Gefühlszustande in den anderen und die Rückkehr in den normalen, den wir behaglich empfinden.[2]

Die Seele kann nicht verändert werden, ohne diese Veränderung und damit sich verändert zu fühlen: daher entspringt aus dem Gefühl nothwendig die Vorstellung des eigenen Zustandes, also eine

[1] Anhang II (1—12). Sigwart: Uebers. S. 152—156. — [2] Anhang II. (13—16.) S. 156—158.

reflexive Idee oder Selbsterkenntniß, Erfahrung und vernunftgemäßes Denken. Der unendliche Verstand ist eine unmittelbare Modification Gottes und als solche mit Gott ewig vereinigt; er ist der Inbegriff aller wirklichen Ideen, daher ist jede wirkliche Idee, also auch unsere Seele ein Theil des unendlichen Verstandes, sie ist als ein solcher Theil im Zustande der Vereinigung mit Gott. Da nun unsere Seele erkennt, was sie ist, so vermag sie ihrer Vereinigung mit Gott inne zu werden. „Daraus", so endet unser Text, „kann der Ursprung ihrer klaren Erkenntniß und Unsterblichkeit deutlich ersehen werden".[1]

Im Vorblick auf die Ausbildung des Hauptwerks erkennen wir in diesem zweiten Theile des Anhangs eine (noch nicht geometrisch geformte) Vorarbeit für das zweite Buch der Ethik. Im Rückblick auf den Tractat verweisen wir zur näheren Vergleichung besonders auf diejenigen Stellen, welche von dem Wesen der Seele und dem Verhältniß zwischen Seele und Körper handeln: das ist die Vorrede zum zweiten Theil mit den fünfzehn Sätzen der ersten Anmerkung und das zwanzigste Capitel mit dem dritten Zusatz. Es kann die Frage sein, ob die wichtigen Zusätze zu jener Vorrede nicht später verfaßt sind, als dieser zweite Theil unseres Anhangs. Die Sätze zeigen, wie Sigwart treffend bemerkt hat, einen schriftstellerischen Fortschritt. Sie sind in ihrer Darstellungsart unleugbar reifer, in ihrer einleuchtenden Kürze und Ordnung präciser gefaßt und dem Uebergang in die geometrische Form näher gebracht, als der zweite Theil des Anhangs.[2]

---

[1] Anhang II. (17.) S. 158.

[2] In der „Zeitschrift für Philosophie" (Bd. CVIII. Heft 1. Leipzig 1896) findet sich ein Aufsatz (S. 238—282), worin J. Freudenthal unter anderem auch meine im Text enthaltene Analyse und Darlegung des tractatus brevis bekämpft. Mit Unrecht sei derselbe als ein einheitliches Ganzes von der Mehrzahl seiner Erklärer angesehen worden. „So wenig zweifelte man an der Einheitlichkeit der Schrift, daß einer der namhaftesten Darsteller der Geschichte neuerer Philosophie, Kuno Fischer, es unternahm, ihren Gedankengang von Capitel zu Capitel dem Texte folgend, treu nachzubilden und seiner glänzenden Darstellungskunst ist es gelungen, ein scheinbar folgerichtiges, wohlgefügtes System in den Tractat hineinzudeuten. Das ist eine Leistung, die man bewundern muß, die aber nicht zu rechtfertigen ist."

Nach Freudenthals mit vielem Scharfsinn aufgewendeten Untersuchung sei der Tractatus brevis weniger ein unreifes Jugendwerk, als vielmehr „ein un-

## Neuntes Capitel.

# Die Entstehung der Lehre Spinozas.

### I. Der Entwicklungsgang der Lehre.

Aus der Zeitfolge der Werke läßt sich der fortschreitende Gang der Lehre Spinozas erkennen. Die litterarisch bezeichneten Stadien sind: 1. die beiden Dialoge, 2. der Tractatus brevis, 3. der Anhang und die Zusätze, deren wichtigster die Vorrede zum zweiten Theil des Tractats begleitet, 4. die ersten Schritte zur Ausbildung der Ethik,

---

fertiger Entwurf" seiner Lehre, welchen Spinoza zuerst flüchtig niedergeschrieben, dann durch hinzugefügte Erläuterungen und Ausführungen, durch Anhänge und Dialoge theilweise umgestaltet und verbessert habe; endlich habe eine fremde und ungeschickte Hand, die eines eifrigen, aber unverständigen Anhängers, diese losen Stücke zu einem Ganzen verknüpft, theils durch umfassende Anfügungen und Einfügungen (wie z. B. die der beiden Dialoge am unrechten Orte), theils dadurch, daß auf falsche Art Anmerkungen dem Texte einverleibt oder Textesstellen zu Anmerkungen heruntergesetzt worden sind. Hieraus sei nun im Laufe der Zeit ein Flickwerk voller Compositionsfehler und -mängel, voller Begriffsschwankungen und Widersprüche, voller Doppelfassungen nicht bloß einzelner Gedanken, sondern ganzer Capitel entstanden. Worin aber jener ursprüngliche, von Spinoza flüchtig niedergeschriebene Entwurf bestanden habe: dies zu bestimmen sei ein „völlig aussichtsloses Unternehmen". Spinoza selbst habe sich nach dem Jahre 1660 um seinen Tr. brevis nicht mehr gekümmert, dieser sei in die Hände der Abschreiber gerathen und allen den Zufälligkeiten und Irrungen ausgesetzt worden, welche den Text verderben.

So ist nach Freudenthal die Geschichte der Schicksale des kurzen Tractats, nach welcher es ganz unerklärlich erscheint, daß wir überhaupt noch ein lesbares und verständliches Büchlein vor uns haben und nicht einen von vielen Köchen, darunter auch Sudlern, gänzlich verdorbenen Brei. Wäre der Tr. brevis auf die uns geschilderte Art verfaßt, verunstaltet und bis zur Unkenntlichkeit verwischt worden, so könnte er nicht dazu dienen, die Genesis der Lehre Spinozas in einer Weise und an einer Stelle zu erleuchten, wie es durch keine andere Schrift geschieht. Dies ist, geschichtlich genommen, die einzige Bedeutung, welche ihm zukommt. In diesem Sinne habe ich die Schrift gelesen, verstanden und erklärt, was keiner Rechtfertigung bedarf; auch habe ich die vielen darin enthaltenen schriftstellerischen Mängel und Widersprüche weder unbemerkt noch ungesagt gelassen. Solche Mängel und Widersprüche aufzufinden, anzuhäufen, durch die Kunstgriffe der Darstellung als Ungeheuerlichkeiten erscheinen zu lassen: das ist kein allzu schwieriges Spiel und ein sicherer Weg, um die Klarheit der Sache zu trüben, daher dieser Weg nicht der meinige ist. Ich sage mit Spinoza: «Nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus.»

welche aus der Vergleichung des ersten, geometrisch geformten Theiles des Anhangs mit der Beilage an Oldenburg (1661) einleuchten, 5. Tractatus de intellectus emendatione, 6. die Darstellung der cartesianischen Principienlehre nebst den «Cogitata metaphysica» (1663), 7. der Stand der Ethik im Jahre 1663 (nach den Briefen zwischen Vries und Spinoza), 8. die Dreitheilung und erste Vollendung der Ethik im Jahre 1665, 9. Tractatus theologico-politicus (1665—1670), 10. die Fünftheilung und letzte Redaction der Ethik (1670—1675), 11. Tractatus politicus (1675—1677).

In diesem Fortgange giebt es keinen Abbruch und darum keine Epoche, wohl aber gewisse Einschnitte oder Cäsuren, welche durch die Jahre 1661 und 1665 bestimmt werden, zwischen welche die erste Ausbildung und Vollendung der Ethik fällt. Der Tractatus brevis ist früher und, wie aus ihm selbst hervorgeht, als ein Lehrbuch für Spinozas Freunde und Schüler in Amsterdam verfaßt: daher nehme ich an, daß die Trennung von den letzteren die nächste Veranlassung zu seiner Aufzeichnung gab und derselbe wahrscheinlich in jenem einsamen Landhause an der Straße nach Ouwerkerk niedergeschrieben wurde (1656—1660). Es darf als sicher gelten, daß die in dem Werke dargestellte Lehre dem Schülerkreise in Amsterdam aus mündlichen Gesprächen bekannt war und Spinoza demnach seinen Standpunkt im Wesentlichen erreicht hatte, als ihn die Synagoge ausstieß und er genöthigt war, seine Vaterstadt zu verlassen.[1]

Beurtheilen wir diesen Entwicklungsgang seiner Lehre durch ihr Verhältniß zu der Lehre Descartes', so ist erstens festzustellen, daß Spinoza in keinem seiner Werke als Cartesianer im gewöhnlichen Sinn der Schule erscheint. Seine Darstellung der cartesianischen Principien darf nicht als Instanz dagegen gelten; vielmehr ist ausdrücklich und authentisch bezeugt, daß hier der Philosoph seine eigene Lehre nicht vortrug und vortragen wollte, daher nicht einmal der Grad seiner Abhängigkeit von Descartes nach jener gelegentlichen Lehrschrift abgeschätzt werden kann. Die brieflichen Aeußerungen Spinozas selbst, wie die in der Vorrede des Werks gegebene Erklä-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 204—205. Cap. VIII. S. 216—217. S. 241 flgd. Wir erinnern uns jener Antwort, die er den Aushorchern gab (Cap. IV. S. 126—128). War es seine Ueberzeugung, daß in einem gewissen Sinne die Körperlichkeit Gottes behauptet und die Unsterblichkeit der Seele verneint werden könne, so hatte er die cartesianische Lehre schon hinter sich.

rung lassen über Entstehung und Bedeutung der genannten Schrift nicht den mindesten Zweifel.[1] Man hat befremdlicherweise diese Zeugnisse neuerdings bald zu wenig bald gar nicht beachtet und aus falschen Voraussetzungen allerhand falsche Schlüsse gezogen, wie z. B. daß die Cogitata metaphysica früher verfaßt seien als der tractatus brevis, oder daß Spinoza damals die Willensfreiheit noch bejaht habe u. s. w. Es darf zweitens behauptet werden, daß in keiner litterarischen Form die Abhängigkeit unseres Philosophen von Descartes stärker als in jenem Tractatus brevis hervortritt, der (abgesehen von den Dialogen) schon deshalb als das frühste seiner uns bekannten philosophischen Werke zu betrachten ist. Damit stimmt das handschriftliche, schon angeführte Zeugniß.[2]

## II. Der Ursprung und die Quellen der Lehre.

### 1. Der Streit der Ansichten.

Die Frage nach der Entstehung der Lehre Spinozas fällt demnach mit der Frage nach der Entstehung (Quellen) dieses Tractats zusammen. Wenn in dem letzteren der Philosoph noch abhängiger von seinem Vorgänger erscheint als in den folgenden Schriften und diese in ihrem Fortgang eine zunehmende Entfernung von Descartes erkennen lassen, so scheint nichts natürlicher als die Annahme, daß der Ausgangspunkt und Ursprung der Lehre Spinozas in dem Systeme Descartes' zu suchen ist, daß in seiner Entwicklung es ein erstes, litterarisch nicht beurkundetes Stadium gegeben hat, in welchem er selbst cartesianisch gesinnt war, daß zur Ausbildung seiner eigenen Lehre nichts anderes nöthig war als der einfache, von uns schon erleuchtete, durch die Lage des cartesianischen Systems selbst geforderte Fortschritt.

Diese Ansicht wird heute von vielen Seiten bestritten. Es ist kein günstiges Zeichen für die Gegner, daß sie über den wahren Ursprung des Spinozismus unter einander selbst keineswegs einig sind, vielmehr ihre Meinungen nach den verschiedensten Richtungen auseinander gehen. Zwar den mächtigen Einfluß der Lehre Descartes' auf den Entwicklungsgang Spinozas stellt keiner in Abrede, nur soll dieser Einfluß nicht ausreichen, um den eigenthümlichen Standpunkt unseres Philosophen, den specifischen Charakter seines Systems zu er-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 137—139. — [2] Vgl. Cap. VI. S. 199 flgd.

klären. Von mehr als einer Seite wird behauptet, daß Spinoza niemals Cartesianer war, sondern seine pantheistische Grundanschauung schon gewonnen hatte, als er die Lehre Descartes' kennen lernte, zu welcher letzteren er sich deshalb im Wesentlichen nur kritisch und polemisch verhalten habe: so urtheilen Schaarschmidt, Sigwart und Avenarius, denen Böhmer beistimmt.[1]

Auf die Frage nun, von wem Spinoza diese pantheistische Grundanschauung, die er zum Studium Descartes' mitbrachte, empfangen habe, werden wir nach verschiedenen Richtungen gewiesen: auf die Averroisten und jüdischen Philosophen des Mittelalters, dann auf die Kabbalisten, aus denen schon Leibniz die deterministische Lehre Spinozas herleiten wollte[2]; vor allem aber ist neuerdings Giordano Bruno als der Philosoph genannt worden, dessen italienische, in London erschienenen Schriften (1584—1585) Spinoza aller Wahrscheinlichkeit nach gekannt und daraus die Grundanschauung von dem göttlichen All (Natura = Deus) sich angeeignet habe. Daß Bruno mit seiner naturalistischen Alleinheitslehre als ein Vorläufer Spinozas erscheint, daß zwischen beiden Philosophen eine unverkennbare Geistesverwandtschaft besteht, ist schon von Jacobi hervorgehoben und seitdem oft wiederholt worden.[3] Es handelt sich jetzt nicht um eine solche Parallele, sondern um die genaue und quellenmäßige Nachweisung, daß Spinoza von Brunos Lehre herkommt und zu Descartes übergeht, indem er die pantheistische Grundanschauung, wie die enthusiastische Grundstimmung des Nolaners festhält und daher den cartesianischen Standpunkt sofort polemisch angreift und in die Alleinheitslehre umbildet.

Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Sigwart, dessen Spuren Avenarius gefolgt ist. Sigwart hat in einer lehrreichen Untersuchung seine Ansicht sorgfältig und umständlich ausgeführt, er hat sie in seinen beiden mit dem Gegenstande beschäftigten Schriften als eine Hypothese vorgetragen und die Grenze der letztern ausdrücklich nicht überschreiten wollen. Daß Spinoza Schriften Brunos gelesen oder gekannt hat, obwohl er sie nie citirt und den Namen Brunos nie nennt, ist sehr wohl möglich und durch Sigwarts Nach-

---

[1] Böhmer: Spinozana. IV. Philos. Zeitschr. Bd. LVII (1870). S. 260. Sigwart: Uebers. Proleg. III. 1. S. XLI—XLIV. — [2] Leibniz: Theodicee § 372. — [3] Vgl. Band I. dieses Werks. Einl. Cap. VI. S. 97—103.

weisungen wahrscheinlich gemacht worden. Dagegen ist es dem letzteren nicht bloß wahrscheinlich, sondern gewiß, „daß der Begriff der unendlichen, allumfassenden Natur für Spinoza kein erst abgeleiteter Gedanke, sondern eine Grundanschauung ist; daß wir darin eine Ueberlieferung erkennen müssen, von welcher Spinoza ausgeht, nicht einen Gedanken, den er erst durch eigene Arbeit gewinnt". Es ist ihm ferner gewiß, „daß Spinoza am Anfange seiner Entwicklung sich durchaus polemisch zu Cartesius verhält".

Also konnte Spinoza, wie Sigwart die Sache ansieht, die pantheistische Grundanschauung 1) nur im Wege der Ueberlieferung erhalten, 2) niemals aus Descartes' Lehre gewinnen, auch nicht im Wege eines folgerichtigen Ideenganges. Es kann nur die Frage sein, von wem er jenen Grundgedanken empfangen hat, den er weder aus eigenem Nachdenken noch durch die Lehre Descartes' zu erreichen vermochte? Die Antwort auf diese Frage bleibt hypothetisch. Die bisher wahrscheinlichste Hypothese erklärt: jene Ueberlieferung stammt von Bruno.[1] So steht Sigwarts Ansicht, für deren sichere Behauptungen ich die Beweise umsonst gesucht habe. Weder ist mir bewiesen, daß unserem Philosophen die pantheistische Grundanschauung nur durch Ueberlieferung zukommen konnte, noch daß sie für ihn im Wege der cartesianischen Lehre unerreichbar war. Vielmehr bin und bleibe ich überzeugt, daß er diese Anschauung kraft eigenen Nachdenkens aus der cartesianischen Lehre gefunden hat und finden mußte.

Als ein Beweis, daß er nie Cartesianer war, soll der erste Dialog gelten. Avenarius sieht in diesem Schriftstück ein Zeugniß, daß Spinoza damals die Lehre Descartes' noch nicht gekannt habe; Sigwart im Gegentheil erkennt, daß Spinoza hier bereits die Lehre Descartes' bekämpfte. Darin hat er unzweifelhaft Recht. Wenn er aber sagt: „Das Charakteristische ist, daß Spinoza hier, am Anfange seiner Entwicklung, sich durchaus polemisch zu Cartesius verhält", so sehe ich nicht, mit welchem Recht er in dieses Schriftstück den Anfang der Entwicklung Spinozas legt. Descartes war ein großer Philosoph, bevor er eine Zeile zur litterarischen Darstellung seiner Lehre niedergeschrieben.

Eingeräumt, daß jener erste Dialog die früheste Schrift Spinozas war, so ist der Anfang der litterarischen Thätigkeit nicht der

[1] Sigwart: Uebers. Proleg. III. 1. S. XXXVIII—XLIII.

Anfang der Entwicklung überhaupt, und Spinoza hatte Zeit genug, Cartesianer zu sein und seinen eigenen fortgeschrittenen Standpunkt auszubilden, bevor er anfing, den letzteren schriftlich zu fixiren. Wenn dann Sigwart weiter so fortfährt: „Die cartesianische Lehre wird der Begehrlichkeit in den Mund gelegt und damit als der Ausdruck eines niederen, in der sinnlichen Anschauungsweise befangenen Standpunkts dargestellt", so hat er in diesem Punkte thatsächlich Unrecht, denn die Begierde, wie wir oben ausführlich gezeigt haben, bekämpft vielmehr den cartesianischen Standpunkt, sogar mit den Waffen Spinozas, so wenig auch dieser polemische Charakter mit ihrer Rolle übereinstimmt. Es wäre auch eine gar zu verfehlte und stumpfe Polemik, welche dem Spinoza schwerlich in den Sinn kommen konnte, die Lehre Descartes' als „einen niederen, in der sinnlichen Anschauungsweise befangenen Standpunkt" preiszugeben.[1]

Von einer anderen Seite werden wir belehrt, daß Spinoza zwar Cartesianer war, aber aus dem Netze des Systems, worin er sich verstrickt hatte, nur durch die erneute Einwirkung der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, hauptsächlich des Maimonides, Gersonides (Lewi ben Gerson) und Chasdai Creskas, befreit und zu dem eigenen Standpunkt geführt werden konnte. Die Entwicklung, welche er hier erlebt haben soll, nimmt eine curiose Wendung. Unter dem Einfluß Descartes' giebt er das Judenthum auf; dann, wie er im Cartesianismus festsitzt und die Schranken fühlt, welche er aus eigener Kraft nicht durchbrechen kann, besinnt er sich eines Besseren und findet, daß die verschmähten Philosophen seines Volks so übel nicht waren, er streckt die Arme nach ihnen aus und entdeckt an der Hand der weisen Rabbiner des Mittelalters den Weg zu seinem System. So wird Spinoza aus einem Cartesianer und jüdischen Apostaten, welchen die Synagoge verflucht hat, wieder im eigentlichen Sinn „ein jüdischer Philosoph". Der Vertreter dieser Ansicht ist M. Joël in einer Reihe von Abhandlungen[2], welche im Einzelnen viel Lehrreiches enthalten, aber den Entwicklungsgang des Philo-

[1] Vgl. voriges Capitel S. 241—246. — [2] An dieser Stelle, wo es sich nicht um biblische Fragen und den Tractatus theologico-politicus handelt, nenne ich: des Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluß, dargestellt von M. Joël, Rabbiner in Breslau (1866). Desselben Schrift: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats u. s. f. (1871).

sophen in der Absicht, ihn für das Judenthum zu retten, als einen Zickzack erscheinen lassen, worin der angehende Talmudist wegen seiner frevelhaften Meinungen von der Synagoge verstoßen wird und dann als Philosoph auf dem Umwege durch Descartes zu den Rabbinern zurückkehrt. Wir haben in Spinozas Lehre kein System aus einem Guß, sondern ein Flickwerk aus Lappen.

Daß Spinoza die jüdischen Gottesgelehrten und Scholastiker, die hochangesehenen mittelalterlichen Rabbiner und Commentatoren der Schrift studirt hatte und wohl in ihnen bewandert war, ist eine aus seiner Jugendgeschichte bekannte Thatsache; Joël hat das anerkennenswerthe Verdienst, die fortwirkenden Eindrücke dieser Studien in den Schriften des Philosophen sachkundig und aufmerksam verfolgt und in einer Reihe einzelner Stellen nachgewiesen zu haben. Wenn man sich Spinozas an der jüdischen Theologie geschulten Bildungsgang vergegenwärtigt und seine Werke liest, so kann man sich nicht genug wundern, wie selten man den Reminiscenzen des jüdisch-orientalischen Stils begegnet und bis zu welchem Grade sich dieser Geist von den ihm anerzogenen Eindrücken in seiner Denk- und Schreibart befreit hatte.

Aber Joël will den Einfluß jüdischer Theologen keineswegs auf die Reminiscenzen, welche aus seiner Jugendzeit „im Kopfe Spinozas hängen geblieben", eingeschränkt wissen, sondern er behauptet, daß in seiner späteren, von Descartes abhängigen Periode jene jüdischen Religionsphilosophen geradezu die Leitsterne wurden, welche ihm den neuen Weg seiner Lehre erleuchteten. Wir reden jetzt nicht von dem theologisch-politischen Tractat, worin es sich um biblische und exegetische Untersuchungen handelt, die naturgemäß mit Spinozas jüdisch-theologischen Studien zusammenhängen. Wenn Joël bemerkt, daß „die Abfassung dieser Schrift geradezu den Besitz einer wenn auch nicht umfänglichen, doch ziemlich ausgewählten jüdischen Bibliothek voraussetzte"[1], so wollen wir nur beiläufig unser Befremden ausdrücken, daß von einer solchen Bibliothek in dem Nachlaß des Philosophen nichts zu finden war, auch nichts in den Briefen Schullers.[2] Wir haben es hier mit dem Ursprunge der Lehre Spinozas zu thun, mit den Quellen des Tractatus brevis, welche Joël in den jüdischen Religionsphilosophen und hauptsächlich in Creskas' Werk „Gotteslicht" (Or Adonai aus dem Jahre 1410) entdeckt haben will.

[1] Joël: Zur Genesis u. s. w. S. 6. — [2] S. oben S. 195—196.

Spinoza, so werden wir belehrt, machte in seiner cartesianischen Periode die Erfahrung, daß in dem Eifer, die Philosophie vor jedem Widerstreit gegen die Religion zu bewahren, Descartes selbst und seine eigenen christlichen Freunde weit befangener waren, als die berühmten Religionslehrer seines Volks. „Ich habe dem Spinoza", sagt Joël, „nicht ins Herz geblickt, aber wie vieles blieb unausgesprochen in demselben! Was mochte in ihm vorgehen, als Männer, wie Oldenburg und Blyenbergh, ihm mit Fragen zusetzten, in Beziehung auf welche er sich sagen mußte, daß Männer aus der Schule des Maimonides nicht eine gleiche Befangenheit zu erkennen gegeben hätten!"[1]

Diese und ähnliche Erfahrungen sollen es also gewesen sein, welche nach Joël den Philosophen vermocht haben, die Rückkehr zu den Rabbinern anzutreten. Man braucht Spinoza nicht ins Herz zu sehen, sondern nur auf die Data jener Briefe zu achten, worin die befangenen Einwürfe der genannten Männer enthalten waren, um sogleich zu erkennen, daß damals seine Lehre schon in ihrer systematischen Form feststand, denn eben diese war es, die man angriff. Solche Erfahrungen können daher unmöglich den Umschwung veranlaßt haben, welcher den Philosophen zu den Rabbinern zurück und durch diese auf den Weg zu seiner neuen Lehre führte. Dies heißt, die Sache, welche man erklären will, in ihrer ganzen Fertigkeit voraussetzen. Damals hatte Spinoza den neuen Weg nicht erst zu suchen, sondern bereits das Ziel desselben erreicht.

Spinoza war auch nicht der Mann, welchen Erfahrungen so gewöhnlicher Art, wie die angeführten, dazu bringen konnten, seinen Weg zu ändern. War er Cartesianer, so muß er in der Lehre des Meisters selbst die Bedingungen und Antriebe gefunden haben, welche ihn nöthigten darüber hinauszugehen. Dieser Ansicht ist im Eingange seiner Abhandlung auch Joël. Descartes hatte in seinen Diarien, einer der frühsten Aufzeichnungen, welche erst seit zwanzig Jahren der Welt bekannt ist[2], die Bemerkung hingeworfen: „Drei Wunder hat der Herr gemacht: die Schöpfung aus Nichts, den freien Willen und den Gottmenschen". Spinoza konnte diese drei Hauptwunder so wenig als irgend ein anderes Wunder anerkennen, denn er verneinte die Realität des Irrationalen;

[1] Joël: Zur Genesis u. s. f. S. 9. — [2] Vgl. Band I dieses Werks. Buch I. Cap. II. S. 173–176.

er begriff die Welt als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, er verwarf die Willensfreiheit, und der Gottmensch im buchstäblichen Sinn (die Modus gewordene Substanz) erschien ihm als die Quadratur des Cirkels. Im allegorischen Sinn, der das Wunder ausschließt, ließ er den Sohn Gottes, die ewige Weisheit oder Liebe Gottes im Menschen nicht bloß gelten, sondern fand diesen Begriff des Gottmenschen erfüllt in der Person Jesu. Das nennt man nicht eine Rückkehr zum Judenthum. Aber gleichviel, es möge die Verneinung jener drei cartesianischen Hauptwunder im Tractatus brevis enthalten sein. Um die Differenz zwischen dieser Schrift und der cartesianischen Lehre kurz zu bezeichnen, hatte Trendelenburg jene Bemerkung aus dem Tagebuche Descartes' zur Orientirung gebraucht. „Carteſius hatte dieſe drei mirabilia, wenn auch nicht ausdrücklich das dritte, zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung ſeiner Philoſophie. Aber der Tractat bringt ſie hinter ſich."[1] Ich halte dieſe Art der Orientirung nicht für zweckmäßig und den Satz, daß Descartes die Annahme jener Wunder zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung ſeiner Lehre gemacht habe, für falſch.

Man muß die Grundlagen der Lehre Descartes' nicht in einer hingeworfenen Bemerkung ſeines Diariums ſuchen. Es iſt nicht richtig, daß die Bejahung der Willensfreiheit bei ihm „eine ſtillſchweigende Vorausſetzung" war, da ſie eine ſo wichtige und ausführlich begründete Stelle in ſeiner Erkenntnißlehre einnimmt. Aber Joël, indem er ſich an das Trendelenburgiſche Citat hält, geht weiter. „Für Spinoza waren gerade ſie (die drei Wunder) die Antriebe zum Hinausgehen über Carteſius und zum Emporbringen zu ſeiner originalen Weltanſchauung."[2] Unmöglich kann ein carteſianiſches Wort, von dem Spinoza gar nichts wußte und wiſſen konnte, der Beweggrund geweſen ſein, welcher ihn über die carteſianiſche Lehre hinausführte. Die Antriebe, die unſeren Philoſophen nöthigten, das Syſtem Descartes' zu durchbrechen, ſind in den urkundlichen und grundlegenden Schriften des letzteren zu ſuchen, welche Spinoza ſtudirt hat, vor allem in der Principienlehre, die Spinoza ſelbſt, als er ſchon darüber hinaus war, einem Schüler vorgetragen, den er nicht in die eigene Lehre einführen wollte. Er überlieferte

[1] Trendelenburg: Hiſt. Beitr. III. S. 356 flgd. — [2] Joël: Zur Geneſis u. ſ. w. S. 1.

dem noch unreifen Schüler die Philosophie, welche die Vorstufe zu der seinigen bildete und für ihn selbst der Weg zu diesem Ziel gewesen war. So mußte er sie durchdrungen haben, um sie überhaupt lehren zu wollen.

Seine Darstellung der cartesianischen Principien beweist keineswegs, daß Spinoza damals Cartesianer war, im Gegentheil; wohl aber gilt sie mir als ein sprechender Beweis, daß er Cartesianer gewesen sein muß. Man lehrt am ehesten, was man völlig durchdrungen hat, und man hat eine Lehre nie vollkommener durchdrungen, als wenn man sie innerlich ganz erlebt und ausgelebt hat. Warum hat Spinoza jenem Schüler nicht die Lehre Giordano Brunos vorgetragen oder, wenn diese zu gefährlich und hoch war, die des Chasdai Creskas? Als Spinoza die Lehre Descartes' selbst lehrte, verhielt er sich dazu, wie Fichte auf dem Standpunkt seiner Wissenschaftslehre zu Kant, oder Schelling auf dem Standpunkt seiner Identitätslehre zu Fichte. Wenn wir von dem letzteren nur die Schriften hätten, worin er Kant bekämpft: würde man recht thun zu schließen, daß er nie Kantianer war, oder, wenn er es war, daß ihm ich weiß nicht wer die Füße gesetzt haben muß, um den Weg zu sich selbst zu finden? Und ähnliche Schlüsse sind es, welche heutzutage den Ursprung der Lehre Spinozas außerhalb Descartes ausfindig machen wollen.

Es sind also weder die Erfahrungen christlich-dogmatischer Befangenheit noch auch die Verwerfung jener drei cartesianischen Mirabilien gewesen, woraus in der Richtung Spinozas der Umschwung hervorging. Aber die Antriebe dazu lagen (nach Joël) in der cartesianischen Lehre; Spinoza hatte hier seinen Ausgangspunkt, er sah die zu durchbrechenden Schranken, die zu lösende Aufgabe, aber um selbst den Weg zum Ziele zu finden, dazu war er nicht geistesstark und gedankenreich genug, sondern mußte von jüdischen Gottesgelehrten schrittweise gegängelt werden. Maimonides und Lewi ben Gerson griffen ihm von der einen, Chasdai Creskas von der andern Seite unter die Arme. Des Maimonides „Führer der Verirrten" (More Nebuchim) und Creskas' „Gotteslicht" dienten ihm zur Leuchte. Zwar waren diese Führer selbst keineswegs unter sich einig. Creskas bekämpfte den Maimonides. Dieser lehrte die Uebereinstimmung zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der aristotelischen Philosophie, jener verwarf den peripatetischen Rationalismus und behauptete die Un-

erkennbarkeit des göttlichen Wesens; Spinoza verwarf die Grundsätze beider; doch soll dies ihn nicht gehindert haben, im Einzelnen vieles von beiden zu profitiren und namentlich von Creskas die ersten Anregungen zum Ausbau seiner eigenthümlichen Lehre zu empfangen.

Ein sonderbarer Anblick, einen Mann, wie Spinoza, von zwei anderen geführt zu sehen, denen er in der Hauptsache widerstreitet, und welche selbst in der Hauptsache uneinig sind! Indessen er braucht Hülfe gegen die drei cartesianischen Mirabilien. Die Parole heißt: keine Schöpfung aus Nichts, keine Willensfreiheit, kein Gottmensch! Gegen den letzten hilft die verschmähte jüdische Religion, die nur einen Gott, aber keinen Gottmenschen kennt. Gegen die Schöpfung aus Nichts hilft Maimonides, der zwar den zeitlichen Anfang der Welt vertheidigt, aber als Aristoteliker gute Gründe dawider an die Hand giebt, hilft Gersonides, der die Ewigkeit der Materie behauptet, hilft vor allen Creskas durch seine Lehre von der Identität des göttlichen Verstandes und Willens, von der Identität des göttlichen Willens und Wesens, der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, wonach die Welt als eine nothwendige und ewige Schöpfung des göttlichen Willens und Folge des göttlichen Wesens erscheint.

Eben darum empfängt Spinoza zur Verneinung der menschlichen Willensfreiheit von Creskas nicht bloß die willkommenste Hülfe, sondern die völlige Erleuchtung. Es ist die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit (Vorherwissen und Vorherbestimmung) und der menschlichen Freiheit. Es giebt zur Lösung drei mögliche Standpunkte: entweder man bejaht beide und sucht ihre Vereinbarkeit zu beweisen, oder man erkennt ihre Unvereinbarkeit und sucht die menschliche Freiheit zu retten, indem man die göttliche Allwissenheit auf die Gattungen einschränkt, um dem menschlichen Einzelwillen Raum zu schaffen, oder man verneint die menschliche Freiheit, um die göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung in ihrem ganzen uneingeschränkten Umfange behaupten zu können. Den ersten Standpunkt vertritt Maimonides, den zweiten Lewi ben Gerson, den dritten Creskas.

Ist alles durch Gott bestimmt und deshalb nothwendig, so giebt es keine von ihm unabhängige Ursachen, er wirkt auch durch die mittelbaren oder veranlassenden Ursachen (wie wenn der Wind die See austrocknet); es giebt dann kein bloß *mögliches* Geschehen, das auch anders sein könnte, keine freien Handlungen des Menschen; man nennt unser Thun freiwillig, wenn es ohne Gefühl des Zwanges stattfindet,

unfreiwillig, wenn der Zwang empfunden wird. Unter die Ursachen gehören auch die göttlichen Gebote, unter die Wirkungen die göttlichen Strafen, sie sind die nothwendigen Folgen schlechter Gesinnungen. Auf die Frage: „Warum werde ich für solche Gesinnungen gestraft?“ würde Creskas antworten: „Warum wirst du verbrannt, wenn du im Feuer stehst?“ „Niemand kann zweifeln“, sagt Joël, „daß Spinoza hier die erste Anregung zum Ausbau des charakteristischsten Theiles seines Systems gefunden.“ Und an einer anderen Stelle: „Man wird schwerlich etwas vermissen, was zur Erkenntniß des Ursprunges von Spinozas Ansicht über den menschlichen Willen dienen kann“.[1]

Es ist im Sinne Spinozas zu erwiedern, daß 1) kein Theil seines Systems charakteristischer ist als ein anderer (es giebt keinen „charakteristischsten Theil“) so wenig etwa dieser mathematische Satz charakteristischer ist als jener; 2) daß die Theile seines Systems in dem Grundgedanken des letzteren begründet sein müssen und nicht der eine daher, der andere dorther entlehnt und von außen her aufgenommen sein kann; 3) daß endlich der Determinismus des Creskas und der des Spinoza keineswegs dieselbe Sache sind. Die Nichtigkeit unseres freien Willens beruht bei Creskas auf der Bejahung der absoluten göttlichen Causalität, deren Erkennbarkeit verneint wird, denn selbst die Einheit Gottes ist bei ihm kein Object der Erkenntniß, sondern der Offenbarung; dagegen gründet sie Spinoza auf die klare Erkenntniß der göttlichen Causalität, aus welcher Einsicht die Bejahung derselben unmittelbar hervorgeht.

Daher ist unsere Vereinigung mit Gott, das Durchdrungensein von ihm, die Liebe Gottes ein Zustand, welcher bei Creskas unabhängig von der Erkenntniß besteht, während er bei Maimonides sich auf die letztere gründet und bei Spinoza mit ihr zusammenfällt, weil er unmittelbar aus ihr folgt. Ich sehe nicht mehr einen Gedanken Spinozas, sondern eine unmögliche Zwitterbildung vor mir, wenn ich mir seinen «amor Dei intellectualis» so erklären soll, daß der «amor» von Creskas und «intellectualis» von Maimonides herrührt. Wörtlich so will Joël die Entstehung dieser Lehre Spinozas erklären: „Von Chasdai stammt die «Liebe», von Maimonides das Beiwort «intellectual»“.[2]

Gottes Dasein ist nach Creskas durch Beweise, dagegen seine Einheit, Unkörperlichkeit, schöpferische Wirksamkeit, Güte und Liebe

[1] Joël: Chasdai Creskas. S. 53 flgd. Zur Genesis der Lehre Spinozas. S. 54. — [2] Derselbe: Spinozas theologisch-politischer Tractat u. s. w. Vorwort. S. X.

nur durch Offenbarung und Prophetie erkennbar. Nach Creskas macht die Liebe, um es mit Joëls Worten zu sagen, „die wahre Seligkeit Gottes", „sie ist eine wesenhafte Eigenschaft Gottes oder richtiger sein Wesen".[1] Spinoza lehrt, wie wir gesehen haben, schon im Tractatus brevis das Gegentheil[2], er verneint die Möglichkeit der Liebe in Gott, daher sein Gottesbegriff wie sein «amor Dei», auch abgesehen von dem intellectuellen Charakter des letzteren, unmöglich nach dem Vorbilde der Lehre des Creskas entstanden sein kann.

Der peripatetische Beweis für das Dasein Gottes lautet in der herkömmlichen Formel: „Wenn es keine erste Ursache gäbe, so würde die Reihe der Ursachen ins Endlose gehen, was unmöglich ist". Warum unmöglich? fragt Creskas. Die Unmöglichkeit der endlosen Causalreihe ist eine unbewiesene und falsche Voraussetzung. Vielmehr soll der Beweis so geführt werden: wenn keine erste Ursache ist, so giebt es nur Wirkungen, deren keine durch sich besteht, dann ist in der Natur nichts, das nothwendig existirte. Dies zu behaupten ist ungereimt, daher gilt das Dasein der ersten Ursache als eines schlechthin nothwendigen Wesens. In Rücksicht auf diesen Beweis hat Spinoza in seinem Briefe an L. Meyer, wo er von dem Begriffe des Unendlichen handelt, den Chasdai citirt. Die Art, wie er ihn anführt, zeigt nicht, daß er seinen Standpunkt näher gekannt hat, noch weniger, daß er zu ihm als seinem Leitstern emporblickte: er bezeichnet ihn als einen der alten Peripatetiker im Gegensatze zu den neueren, während doch Creskas ein Gegner der Peripatetiker war; er nennt ihn «Judaeum quendam, Rab Ghasdai vocatum».[3] So redet man nicht von einem Mann, dem man seine geistige Erleuchtung verdankt. Descartes war für Spinoza kein Quidam.

Als Spinoza in einem der letzten Briefe an Oldenburg seinen Begriff der göttlichen Immanenz rechtfertigt, charakterisirt er die Lehre, daß alle Dinge in Gott leben, weben und sind, als eine solche, die keineswegs neu sei, sondern schon in Paulus, vielleicht auch in allen Philosophen des Alterthums, ja sogar („ich wage es zu sagen") in allen Hebräern der alten Zeit ihre Vertreter gefunden habe; er fügt bei den letzteren hinzu: „So viel sich aus gewissen, freilich vielfach gefälschten Ueberlieferungen vermuthen läßt".[4] Die Stelle deutet offenbar

[1] Derselbe: Chasdai Creskas. S. 32—36. — [2] S. vor. Cap. S. 239. — [3] Ep. XXIX. — [4] Ep. XXI. Vgl. oben Cap. V. S. 152—155.

auf mündliche Ueberlieferungen und beweist, daß die Quelle, woraus er seine eigenthümliche Immanenzlehre geschöpft hat, so wenig bei den Hebräern zu suchen ist als bei Paulus und den griechischen Philosophen. Auch ist sich Spinoza in dieser Uebereinstimmung seiner Differenz sehr wohl bewußt, denn er sagt ausdrücklich: „Ich behaupte die Immanenz Gottes mit jenen, wenn auch auf andere Art (licet alio modo)".

In einem Scholion seines Hauptwerks äußert der Philosoph, daß ihm bei dem Lehrbegriff, welchen er an dieser Stelle erläutert, eine gewisse Uebereinstimmung mit den Behauptungen einiger Hebräer vorschwebe. Er lehrt die Identität des Denkens und der Ausdehnung in Gott, daher die Identität von Seele und Körper in den einzelnen Dingen: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist eines mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge". „Dies scheinen Einige unter den Hebräern wie durch Nebel gesehen zu haben, die nämlich behaupten, daß Gott, der göttliche Verstand und die von ihm erkannten Dinge eines und dasselbe seien."[1] Die Stelle zielt auf gewisse jüdische Peripatetiker, insbesondere Maimonides. Es war, glaube ich, nicht die Art Spinozas, die Quellen seiner Gedanken in der Nebelregion zu suchen.

Nehmen wir dazu, was der Philosoph über die Kabbalisten äußert und wir schon an einem früheren Orte angeführt haben: „Ich habe einige dieser Schwätzer gelesen und kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug verwundern können"[2], so ist es einem solchen Ausspruch gegenüber eine baare Unmöglichkeit, in den kabbalistischen Schriften die Quelle der pantheistischen Lehre Spinozas zu suchen. Um kein Dualist zu sein oder zu bleiben, braucht man noch lange kein Kabbalist zu werden.

Der Versuch, den Spinoza zu einem specifisch jüdischen Philosophen zu machen, ist nicht erst von heute, er ist zu verschiedenen Zeiten angestellt worden und, wie ich glaube, nicht ohne Tendenz entstanden. Schon am Ende des 17. Jahrhunderts erschien Joh. G. Wachter mit seiner Schrift: „Der Spinozismus im Jüdenthumb" (1699); auch Leibniz in seiner Theodicee wollte, wie wir wissen, in der kabbalistischen Litteratur die Wurzel des spinozistischen Determinismus nachweisen. In einer Zeit, wo Spinoza der Horror der Welt war, wollte man ihn von der großen Heerstraße der

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol. — [2] Tract. theologico-politicus. Cap. IX. S. oben Cap. IV. S. 125 flgd. Zu vgl. Cap. III. S. 111 flgd.

Philosophie abseits bringen und ließ ihn auf der Wildbahn und den Irrwegen der Kabbala schweifen.

Der verschrieene Atheist sollte nicht der Nachfolger Descartes' sein. Reimmann in seinem „Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie" u. s. w. (1717) sprach diese Absicht geradezu aus. Es sei herkömmlich, Spinozas Lehre aus der cartesianischen herzuleiten, als ob die letztere jene gottlosen Irrthümer verschuldet; diese Ansicht sei falsch, „vielmehr müsse man die Rechnung machen, daß den Spinoza die kabbalistische Theologie der Juden in jenen Irrgarten geleitet habe". Kaum war der theologisch-politische Tractat erschienen, so fingen bekanntlich die Cartesianer sogleich an, ihre Hände in Unschuld zu waschen. Diese Tendenz hat fortgewirkt. Als man von Spinoza redete „wie von einem todten Hunde", suchten christliche Schriftsteller seine Lehre aus der Welt zu bringen und als ein Gewächs des Judenthums zu isoliren. Aber die Zeiten haben sich geändert.

Aus dem Horror der Welt ist Spinoza seit Lessing und Jacobi ein Object der Bewunderung und Verehrung geworden. Seitdem haben jüdische Schriftsteller es bedauerlich gefunden, daß einst ihre Glaubensgenossen diesen gefeierten Mann verflucht und ausgestoßen haben; jetzt wünschten sie ihn wieder zu einem der ihrigen zu machen, damit er seine Ruhmeskränze als „jüdischer Philosoph" trage. Ich sage nicht, daß eine solche Tendenz jede folgende, auf die jüdischen Quellen der Lehre Spinozas gerichtete Untersuchung beherrscht hat. Auch nichtjüdische Gelehrte haben in dieser Richtung geforscht. Und es kann der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung nur willkommen sein, wenn die fortwirkenden Spuren der Jugendbildung Spinozas in seiner Lehre so weit und so genau wie möglich verfolgt werden. Nur soll man aus Spuren dieser Art, die sich in den Schriften des Philosophen noch hie und da bemerkbar ausprägen, nicht die Quellen seiner Lehre machen und die letztere so ansehen, als ob sie ein zusammengestückeltes, aus Entlehnungen entstandenes Flickwerk wäre, dessen Bestandtheile Spinoza zuerst weggeworfen und dann wieder zusammengelesen habe.

Zu diesen hier erörterten, einander widerstreitenden Ansichten über die Entstehung der Lehre Spinozas, als deren Hauptvertreter Sigwart und Joël gelten dürfen, fügen wir eine dritte, die zwar von den Untersuchungen des ersteren abhängt und deren Resultate

voraussetzt, aber zugleich weiter gehen und den Entwicklungsgang Spinozas dergestalt construiren will, daß darin „drei Phasen" als „vollkommen verschiedene charakteristische Formen" unterschieden werden, deren jede ihren eigenthümlichen Ausgangspunkt hat, und deren keine im eigentlichen Sinn cartesianisch sein soll. Ich meine jenen Versuch, den R. Avenarius in seiner Schrift „Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase" gemacht hat. Nach ihm ist Spinoza nie Cartesianer gewesen, sondern er war „kabbalistisch-theosophisch angeregt", als er die Schriften Giordano Brunos kennen lernte und dessen Pantheismus annahm: die Lehre von der Alleinheit der Natur. Darin bestand seine erste Phase: „Naturalistische Alleinheit". Er war Pantheist, als er Descartes' Werke zu studiren begann und von der Methode der cartesianischen Lehre, insbesondere ihrer ontologischen Gotteserkenntniß gefesselt wurde. Jetzt bildete er seinen ersten Standpunkt um und gelangte zur „zweiten Phase" seiner Entwicklung, die uns als „theistische Alleinheit" bezeichnet wird; zuletzt kam die dritte Phase", worin die Gleichung zwischen Gott und Welt, dieses eigentliche Thema der Lehre Spinozas auf den Begriff der Substanz gegründet wurde: „Substantialistische Alleinheit". Diese drei Entwicklungsformen sind litterarisch beurkundet. Für die kabbalistisch-theosophische Anregung giebt es kein Zeugniß, denn daß er nach seinem eigenen Ausspruch „einige kabbalistische Schwätzer gelesen hat und über ihren Unsinn sich nicht genug verwundern konnte", darf schwerlich als ein Zeugniß der Anregung gelten. Die Urkunde der ersten Phase seien die beiden Dialoge, die der zweiten der Tractatus brevis, die der dritten in ihrer vollendeten Form die Ethik.[1]

Dabei wird vorausgesetzt 1. daß die Dialoge „von dem Tractat gänzlich losgelöst" und als Ausdruck „einer völlig selbständigen Phase" betrachtet werden dürfen, 2. „daß Spinoza in den Dialogen von Descartes durchaus nicht abhängig erscheint". Also müssen diese Gespräche auch in einer Zeit verfaßt sein, wo Spinoza die Werke Descartes' überhaupt noch nicht kannte. Avenarius sollte diese dritte Voraussetzung nicht zweifelhaft lassen, sondern mit gleicher Sicherheit als die beiden anderen behaupten.[2] Denn es ist undenkbar, daß es

[1] Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen u. s. w. S. 1–11. — [2] Ebendas. Vorw. S. VI–VII. § 6. S. 18 flgd.

in der Entwicklung Spinozas einen Zeitpunkt gegeben habe, worin er die Lehre Descartes' kannte, aber nicht im mindesten von derselben abhängig war.

Jene Annahme nun, auf die Avenarius seine Construction der „drei Phasen" gründet, sind sämmtlich hinfällig. Ich will davon nicht reden, daß es einen fast komischen Eindruck macht, eine ganze Entwicklungsperiode Spinozas so armselig documentirt zu sehen, wie durch jene kleinen und unfertigen Dialoge. Aber mit welchem Recht will man diese aus dem Zusammenhange herausreißen, worin wir sie finden, und gänzlich von dem Werke loslösen, in das sie absichtlich an einer motivirten Stelle eingefügt sind? Es sei denn, daß man ihre Einschiebung durch eine fremde und völlig unkundige Hand bewiese, oder daß man aus inneren Gründen zeigte, wie grundverschieden von dem Tractat diese Gespräche ihrer ganzen Richtung nach sind. Dies würde der Fall sein, wenn Spinoza hier von der cartesianischen Lehre wirklich ganz unberührt und unabhängig wäre. Nun haben wir bereits ausführlich dargethan, daß vielmehr das Gegentheil stattfindet. Schon in dem ersten Dialog wird die Lehre Descartes' bekämpft, also gekannt; sie wird bekämpft gerade in dem Hauptpunkte, welcher die Differenz zwischen Spinoza und Descartes ausmacht: in dem ihr eigenthümlichen Dualismus zwischen Gott und Welt, in ihrer Entgegensetzung der unendlichen Substanz und der endlichen Substanzen, welche in denkende und ausgedehnte zerfallen.[1] Spinoza ist in der Hauptsache in seinen Gesprächen eben so abhängig und eben so unabhängig von Descartes als in seinem Tractat. Darum halte ich die Construction einer ersten vorcartesianischen, in den Dialogen beurkundeten Phase für eine Fiction.

Und worin soll der Inhalt jener drei Phasen, wie Avenarius dieselben ausführt, bestehen? Bezeichnen wir ohne mißverständliche Ausdrücke die Sache so kurz und einfach wie möglich: das Thema der ersten Phase heißt: „Natur = Gott", das der zweiten: „Gott = Natur", das der dritten: „Substanz = Gott oder Natur". Die Gleichung zwischen Gott und Welt bildet das Grundthema der ganzen Entwicklung. Den ersten Ausgangspunkt macht der Begriff der Natur, den zweiten der Begriff Gottes, den dritten der Begriff der Substanz: Avenarius nennt diese Ausgangspunkte die drei „Subjectsgrundbegriffe".

[1] Vgl. vor. Cap. S. 242–247, besonders S. 244.

Die Natur ist unendlich, Gott absolut vollkommen, die Substanz Ursache ihrer selbst: Avenarius nennt diese Bestimmungen die drei „Prädicatsgrundbegriffe". Es zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß diese „Prädicatsgrundbegriffe" einander gleich sind (Unendlichkeit = Vollkommenheit = Sein durch sich selbst); es wird gefolgert, daß auch die „Subjectsgrundbegriffe" einander gleich gesetzt werden müssen (Natur = Gott = Substanz), was ein bedenklicher positiver Schluß in der zweiten Figur sein würde, wenn nicht die Prämissen identische Urtheile wären und deshalb die reine Umkehrung erlaubten. Dadurch wird der Entwicklungsgang Spinozas außerordentlich vereinfacht. Das Thema der ersten Phase hieß: „Natur = Gott"; wir kehren das Urtheil um und haben das Thema der zweiten Phase: „Gott = Natur"; wir setzen „Gott oder Natur" gleich der Substanz und gewinnen das Thema der dritten.

Ich kann mich nicht überreden, daß die conversio simplex eines Urtheils in dem Entwicklungsgange eines Philosophen Epoche macht; daher erscheinen mir jene drei Phasen keineswegs als „drei völlig verschiedene charakteristische Entwicklungsformen des pantheistischen Grundgedankens Spinozas", „als drei verschiedene Darstellungen seiner philosophischen Weltanschauung", „als drei wesentlich verschiedene Lösungen seines Grundproblems", — um so weniger als nach Avenarius selbst jene charakteristischen Unterschiede nur „relativ" sind. „Denn jede Phase ist zugleich theistisch", d. h. mit andern Worten: die Bestimmtheit der zweiten Phase charakterisirt auch die beiden andern. Bei dieser bequemen Art des Ueberganges aus einer Phase in die andere vermag ich in diesem Entwicklungsgange Spinozas auch keinen „gewaltigen Proceß" zu erkennen, der sich nur langsam habe vollziehen können.[1]

Ich betrachte den Entwicklungsgang unseres Philosophen so, daß seine Grundanschauungen sich nicht verändern, sondern in der Hauptsache schon im Tractatus brevis (die Dialoge eingeschlossen) feststehen, und die großen Schwierigkeiten, welche den Fortschritt verlangsamt haben, in der Ausgestaltung und Vollendung der geometrischen Kunstform des Systems enthalten waren.[2] In dieser methodischen Ausbildung seiner Lehre war Descartes wenn nicht sein Vorbild, doch sein Wegweiser, und zwar er allein. In seiner pantheistischen Grund-

[1] Avenarius: § 1—2. S. 5. § 3. S. 9—11. — [2] S. oben Cap. VII. S. 212—214.

anschauung erscheint Spinoza als der Gegner Descartes'. Nun ist die Frage, ob er zu diesem ihm eigenen Grundgedanken auf dem Wege der cartesianischen Lehre gelangt ist oder ihn schon hatte, bevor er die letztere kennen lernte?

### 2. Die Lösung der Frage.

Wenn Spinoza seine pantheistische Grundanschauung nicht aus eigenem Bedürfniß und aus eigenem, an der cartesianischen Lehre geschulten Nachdenken gewonnen, sondern wo anders her entlehnt und sich angeeignet hat, so befremdet uns zunächst der Umstand, daß dieser Thatsache, die dann in seinem Leben entscheidender und wichtiger sein müßte als das Studium Descartes', nirgends in seinen Werken noch in den nächsten und werthvollsten biographischen Zeugnissen gedacht wird. Es ist überall nur von Descartes und dem Einfluß seiner Philosophie die Rede. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke berichten, daß Spinoza nach vieljährigen theologischen Studien, von der Neigung zur Philosophie ergriffen und von glühendem Wissensdurste beseelt, in den Werken des erhabenen Descartes den mächtigsten Beistand gefunden habe, um ein selbständiger Denker zu werden. Colerus bekräftigt dieses Zeugniß. Spinoza sei lange mit sich zu Rathe gegangen, wen er zu seinem Führer auf dem Wege der freien Erforschung der Dinge wählen solle, da seien ihm endlich die Schriften Descartes' in die Hände gefallen, welche er mit der größten Begierde gelesen, entzückt von dem Grundsatz und der Methode des klaren und deutlichen Denkens. Er selbst habe später oft genug erklärt: was er an philosophischer Erkenntniß besitze, verdanke er dem Studium dieser Werke.[1]

Der Leser wolle sich erinnern, daß Spinozas Freund L. Meyer die Darstellung der cartesianischen Principienlehre herausgab und in der Vorrede nichts gesagt hat, was unser Philosoph nicht gebilligt. Nun wird hier die mathematische Methode als der beste und einzige Weg geschildert, um die Wahrheit zu erforschen und zu lehren: „in der Anwendung dieser Methode auf die Philosophie haben sich viele vergeblich bemüht, bis endlich René Descartes, jenes hellste, alle überstrahlende Gestirn unseres Jahrhunderts, erschien, der erst in der Mathematik selbst eine neue Methode erfand, dann die unerschütter-

[1] Vgl. oben Cap. IV. S. 119—121.

lichen Grundlagen der Philosophie feststellte. Und daß auf diesem Fundament sich die meisten Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Sicherheit aufbauen lassen, hat er selbst thatsächlich bewiesen, und jedem, der seine nie genug zu preisenden Schriften mit Eifer studirt hat, leuchtet es ein klarer als die Sonne am Mittag."[1]

Es ist kein Zweifel, daß diese Worte der Würdigung Descartes' unserem Philosophen aus der Seele gesprochen waren. Die Leuchte seines Weges, die einzige, welcher er gefolgt ist, war Descartes' Methode und Principien, welche in der von ihm geprüften und gebilligten Vorrede jenes ersten Werks, womit er als philosophischer Schriftsteller öffentlich auftrat, „unerschütterlich" genannt wurden. Ein System, wie das cartesianische, kann man nur ausleben, wenn man in ihm gelebt hat und ganz von demselben erfüllt war; ich weiß nicht, wie man über ein solches System anders hinauskommen will, als indem man es durchdringt, wozu die erste Bedingung darin besteht, daß man von ihm durchdrungen wird. So verhielt sich Spinoza zu Descartes, so Fichte zu Kant, so Schelling zu Fichte.

Es hat einen Zeitpunkt gegeben, in welchem Spinoza ein Cartesianer war im Sinne des lernbegierigsten Schülers. Wir müssen hinzufügen: es giebt einen Gesichtspunkt, unter dem Spinoza stets Cartesianer geblieben ist und nie aufhören darf, uns als solcher zu gelten. Der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, ausgesprochen in dieser genauen Form, mit fundamentaler Gewißheit, als Object der klarsten und deutlichsten Erkenntniß, bildet den Angelpunkt der cartesianischen Lehre. Niemand hat vor Descartes die völlige, wechselseitige Ausschließung jener beiden Attribute auf gleiche Weise erklärt und begründet. Wer diesen Gegensatz in dieser Form bejaht, ist und bleibt in einem der wesentlichsten Züge seiner Weltanschauung Cartesianer; wer diesen Gegensatz in dieser Form verneint, ist keiner.

Dies ist der Grund, warum nach unserer Auffassung Spinoza (wohl gemerkt in diesem Sinn) stets Cartesianer geblieben ist, und Leibniz nie einer war; denn er hat jenen Gegensatz, wie er ihm in der Lehre Descartes' vor Augen stand, nie gelten lassen. Dies ist auch der Grund, warum wir in den Schriften Brunos den Ausgangspunkt der Lehre Spinozas unmöglich erblicken können, denn der Nolaner weiß noch nichts von einer solchen Entgegensetzung

[1] Praef. Op. (Paulus.) Vol. II. pg. V.

des Denkens und der Ausdehnung, der Intelligenz und Materie, wonach es keinerlei Uebergang aus der einen Form in die andere giebt und geben darf. Er lehrt eine solche Einheit beider, welche den Gegensatz im cartesianischen Sinn ausschließt, weil sie ihn noch nicht kennt und von einer solchen Anschauung noch unberührt und unergriffen ist. Seine Alleinheitslehre schwankt zwischen der hylozoistischen und platonischen Form, zwischen dem Grundbegriff der denkenden Materie und der sich künstlerisch verkörpernden Intelligenz.

Spinozas Monismus ist dieser Anschauung völlig entgegengesetzt. Er lehrt eine solche Einheit des Denkens und der Ausdehnung, die den cartesianischen Dualismus in sich trägt und festhält. Wie soll man sich vorstellen können, daß dieser Philosoph von Bruno ausgeht, von ihm den pantheistischen Grundgedanken empfängt und, von demselben erfüllt, zu Descartes kommt, diesen bekämpft, aber den dualistischen Grundgedanken von ihm aufnimmt und nun zwei Lehren mit einander verquickt, welche absolut nicht zu einander passen: Brunos Pantheismus und Descartes' Dualismus? Er soll Brunos Pantheismus ergreifen und festhalten, aber die Hauptsache, ohne welche jene Anschauung in nichts zerfällt, aufgeben, nämlich die immanente Zweckthätigkeit der Natur, gleichviel wie dieselbe gedacht wird: ob hylozoistisch oder künstlerisch? Er soll Descartes nur bekämpft, aber die Hauptsache von ihm entlehnt haben, nämlich jenen klar und deutlich erkannten Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, wonach aus der Intelligenz nie Körper und aus der Materie nie Vorstellungen hervorgehen können, keine von beiden in die andere übergeht und auf diese Weise zweckthätig wirkt, sei es bewußt oder unbewußt? Es ist demnach unmöglich, die Entstehung der Lehre Spinozas aus der Abhängigkeit von Bruno und der Polemik gegen Descartes zu erklären, weil auf diesem Wege diese Lehre nicht entsteht. Wäre Spinoza von Brunos Weltanschauung dergestalt erfaßt worden, daß sie ihn beherrschte, so hätte er nie die cartesianische Lehre von den Attributen, nämlich den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung annehmen und den Weg der mathematischen Methode zu seiner Richtschnur wählen können.

Zu jenen biographischen Zeugnissen glaubwürdigster und untrüglicher Art, die uns versichern, daß die Werke Descartes' den Spinoza gefesselt und sein Denken erleuchtet haben, kommen die inneren Gründe, aus denen klar und deutlich erhellt, wie aus der cartesianischen Lehre der Spinozismus hervorgeht. Nichts war nöthig, als die Bejahung

der Aufgaben, welche Descartes der Philosophie gestellt hatte, als die Bejahung der Methode zur Lösung dieser Aufgaben, als die Einsicht in die Widersprüche, worin die Lösung selbst in der Lehre des Meisters sich verstrickt hatte. Diese Widersprüche lagen nicht versteckt, sondern offen, und auch der Weg zur Lösung war von Descartes so deutlich gewiesen, daß man ihn nur rücksichtslos zu betreten brauchte.

Gefordert war die durchgängig rationale Erkenntniß der Dinge. So lange Geister und Körper als entgegengesetzte (denkende und ausgedehnte) Substanzen galten, mußte ihre Vereinigung im Menschen als unerkennbar, darum als übernatürlich angesehen und mit den Occasionalisten für ein göttliches Wunder erklärt werden. Den cartesianischen Rationalismus bejahen, hieß dieses Wunder verneinen. Und den Zusammenhang zwischen Seele und Körper begreifen oder als eine natürliche Wirkung betrachten, hieß so viel als die Bedingung aufheben, welche die Erkennbarkeit jener Vereinigung unmöglich macht. Daher muß verneint werden, daß Geister und Körper entgegengesetzte Substanzen sind. Aber der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung besteht in voller Geltung. Geister und Körper sind daher entgegengesetzt, aber nicht als Substanzen, sondern als Modi entgegengesetzter Attribute: Geister und Körper, die menschliche Natur, die natürlichen und endlichen Dinge überhaupt sind keine Substanzen, sondern Modi. Es folgt demnach die Nichtsubstantialität aller endlichen Wesen oder, was dasselbe heißt, die Unendlichkeit und Einzigkeit der Substanz, welche alles in sich begreift, nichts außer sich hat, daher die immanente Ursache aller Dinge ist, also Ursache ihrer selbst: das Alleine oder Gott. Hier ist der Pantheismus Spinozas in seinem wahren Licht. Wir sehen, wie er entsteht und was aus ihm folgt.

Der einzige Weg zum menschlichen Heil, welchen Spinoza aus religiösem und sittlichem Bedürfniß sucht, geht durch die Selbsterkenntniß der menschlichen Natur, fordert daher die Einsicht in das Verhältniß von Seele und Körper, worin die menschliche Natur besteht, und diese Einsicht erscheint nur möglich, wenn die Substantialität aller endlichen Dinge verneint oder die Unendlichkeit der Substanz und damit die alleinige Substantialität Gottes bejaht wird. Ist aber der menschliche Geist kein substantielles, kein selbständiges, für sich bestehendes Wesen, so kann selbstverständlich auch keine Rede mehr sein von der Unabhängigkeit des menschlichen Willens. Hier ist die Verneinung

der menschlichen Willensfreiheit. So hat Spinoza seinen Determinismus begründet, er hat die menschliche Freiheit verneint, weil er die Substantialität des menschlichen Geistes (Willens) verneinen mußte.[1] Die Sätze von der Erkennbarkeit der Dinge, von der göttlichen Alleinheit, von der menschlichen Selbst- und Gotteserkenntniß hängen in Spinozas Grundgedanken so dicht und genau zusammen, daß er die Lehre „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit" zum Thema seiner ersten Abhandlung machte. Es waren die Grundzüge seines Systems.

Und alle die Punkte, welche die Richtung Spinozas bestimmen mußten, waren in der Lehre Descartes' schon hell erleuchtet, ich meine hauptsächlich diese drei: die alleinige Substantialität Gottes, die Identität der Vernunft (Wahrheit) und des göttlichen Willens, selbst die Identität Gottes und der Natur. Sollen wir ausdrücklich an jene merkwürdigen und bedeutsamen Sätze Descartes' erinnern, die man sich geradezu in Vergessenheit bringen muß, um die Entstehung der spinozistischen Alleinheitslehre auf cartesianischem Grund und Boden für unmöglich zu halten?

„Unter Substanz", so lehrt Descartes in seinen Prinzipien, „ist ein solches Wesen zu verstehen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf; diese Unabhängigkeit kann nur von einem einzigen Wesen gelten, nämlich von Gott." „Es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, welche von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte." Was fehlt noch zu dem Satz, welcher die Lehre Spinozas trägt: „Es giebt in Wahrheit nur eine Substanz, die alles in sich begreift; diese eine Substanz ist Gott"? Es wird in der cartesianischen Principienlehre weiter erklärt: „Die erste Eigenschaft Gottes besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Es ist unvernünftig zu meinen, daß er uns täuschen oder im eigentlichen Sinn die Ursache unserer Irrthümer sein könne. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets eine unzweifelhafte Folge der Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten."

Hier lehrt Descartes einen Gott, dessen Wille uns so weit vollkommen einleuchtet, daß wir gewiß sind: er könne nie unsere Täuschung wollen, er könne nur Wahrheit und Erkenntniß bewirken, er handle nicht nach

[1] S. oben Cap. VII. S. 209—212. Vgl. S. 226.

grund- und gesetzloser Willkür, sondern nach gesetzmäßiger, erkennbarer Nothwendigkeit. Hier ist der göttliche Wille eins mit dem Lichte der göttlichen Erkenntniß, welche letztere gleich ist dem klaren, untrüglichen, natürlichen Lichte der Vernunft. Wir lassen Descartes selbst reden. „Es ist gewiß", heißt es in seiner ersten grundlegenden Schrift, „daß in allem, was uns die Natur lehrt, Wahrheit enthalten sein muß. Denn unter Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder das von Gott geordnete Weltall." Was fehlt noch zu dem Satz: «Deus sive natura», welcher den Grundzug der Lehre Spinozas ausmacht und, wie wir sehen, keineswegs von Giordano Bruno entlehnt zu werden brauchte, sondern in dem folgerichtigen Ideengange und der ausgesprochenen Richtung der cartesianischen Philosophie lag?[1]

Die angeführten Stellen sind nicht zufällige Aussprüche des Philosophen, sondern durch den Charakter seiner Lehre bedingt und unwillkürliche Bezeichnungen ihrer Richtung und Tragweite, wie ich in der Beurtheilung des cartesianischen Systems eingehend nachgewiesen habe. Auch will ich nicht behaupten, daß es gerade diese Sätze gewesen sind, die den Spinoza geleitet; sie erleuchten uns innerhalb der cartesianischen Lehre den Weg, welchen er ging. Er war nicht der Mann, der sich an einzelne Worte und Aussprüche eines anderen hängen mußte, um fortzukommen; ein solches Sichgängelnlassen wäre die verfehlteste Art gewesen, um auf dem Wege Descartes' fortzuschreiten und nach dessen Vorbilde zu philosophiren. Auf diesem Wege finden wir ihn als einen Selbstdenker. Hier mußte er dazu gelangen, die alleinige Substantialität Gottes zu bejahen und darum mit der Substantialität der endlichen Dinge auch die des menschlichen Willens, d. h. dessen Freiheit zu verneinen. Er hat den Begriff der göttlichen Alleinheit nicht von Bruno, die Verneinung der menschlichen Freiheit nicht von Creskas entlehnt und zu empfangen nöthig gehabt. Wäre er in dem letzten Punkt dem gläubigen Rabbiner gefolgt, so wäre er nie ein Rationalist und Pantheist geworden. Hätte er den Pantheismus Brunos angenommen, so hätte er nie in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung ein Dualist werden und bleiben können.

---

[1] Ren. Descartes Princip. phil. I. § 51. § 29. Med. VI. Vgl. Bd. I. dieses Werks. Buch II. Cap. XII. S. 425—430.

Die Frage, ob er je Carteſianer war, muß demnach in einem engen und in einem erweiterten Sinne verſtanden werden, damit die Antwort richtig ausfalle. Sonſt bleibt die Frage ſelbſt unbeſtimmt und ſchwankend. Daß er ein Carteſianer im engen Sinne des Wortes war, iſt litterariſch nicht zu beweiſen, aber es iſt die natürlichſte Annahme, daß es ein Entwicklungsſtadium gegeben hat, wo ſein Ausgangspunkt auch ſein Standpunkt war. Wird dagegen die carteſianiſche Denkart in dem erweiterten Sinn genommen, deſſen Bedeutung und Tragweite wir ſchon erörtert haben, ſo heißt unſere Antwort: Spinoza war nicht bloß Carteſianer, ſondern er hat (in dieſem Sinn) nie aufgehört einer zu ſein.

## Zehntes Capitel.

## Die Schrift über die Verbeſſerung des Verſtandes.

### I. Der ethiſche Ausgangspunkt. Das Gut und die Güter.

Wenn wir in dem Ideengange Spinozas an der Hand ſeiner Schriften die zunehmende Entfernung von dem carteſianiſchen Syſtem ins Auge faſſen, ſo erſcheint zwiſchen dieſem und dem Tractatus brevis der Abſtand (vergleichungsweiſe) am kleinſten und die noch gebundene Abhängigkeit von der vorgeſchriebenen Lehre in gewiſſen Punkten am größten. Wir erinnern an die Art, wie hier die pſychiſchen Einflüſſe auf die Bewegungen des Körpers gefaßt und die Leidenſchaften dargeſtellt werden. Die menſchliche Glückſeligkeit iſt das zu erreichende Ziel, die wahre Selbſt- und Gotteserkenntniß der einzige Weg, der uns ſicher zum Ziele führt. Es muß gezeigt werden, wie dieſer Weg zu finden und die höchſte Aufgabe des menſchlichen Lebens zu löſen iſt. Die Frage iſt methodologiſch. Spinoza machte in ſeinem unvollendet gebliebenen «Tractatus de intellectus emendatione» den Verſuch, ſie zu beantworten.

Wir erkennen ſowohl in der Frageſtellung als in der Form der Ausführung das Vorbild Descartes'. Die Schrift beginnt wie ein Selbſtgeſpräch und erinnert darin unwillkürlich an die Art der Meditationen. Wie Descartes in ſeiner erſten Meditation uns in den Monolog ſeiner Selbſtprüfung einführt und die endlich errungene Einſicht in die mannichfaltige und vieljährige Selbſttäuſchung gleichſam

miterleben läßt, so beginnt Spinoza mit ähnlichen Selbstbekenntnissen den Versuch seiner Methodenlehre. Beide Philosophen wollen den Weg der wahren Erkenntniß finden, beide sind von der einzigen Frage bewegt, welche ihr Grundproblem ausmacht: „Ich sehe ein, daß ich irre; was soll ich thun, um nicht zu irren?“

Indessen nimmt diese Frage bei Spinoza sogleich eine näher bestimmte, für den Charakter seiner ganzen Philosophie entscheidende Wendung, welche unmittelbar an das Thema des Tractatus brevis anknüpft. Descartes bekennt: „Ich habe vieles für *wahr* gehalten, von dem ich jetzt erkenne, daß es falsch ist; ich habe keinen Grund, irgend etwas für sicherer zu halten, ich muß mit der Möglichkeit rechnen, daß *alle* meine bisherigen Meinungen falsch sind. Was also ist wahr? Was ist gewiß?“

Spinoza sagt: „Ich habe vieles für *gut* gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist; ich habe keinen Grund, von den sogenannten Gütern des Lebens eines für besser zu halten; möglicherweise sind sie sämmtlich bloß Scheingüter, möglicherweise ist alles eitel und werthlos, was die Menschen zu begehren und zu wünschen gewöhnt sind. Was also ist gut? Was ist das wahrhaft Gute, das echte und unvergängliche?“ Schon hier sehen wir, wie die Grundfrage Spinozas gleich in ihrer ersten und ursprünglichen Fassung die *ethische* Richtung einschlägt.

Jedes Gut, das ich besitze, erzeugt in mir eine glückliche Empfindung, ist die Ursache meiner Befriedigung und Freude. Wenn es nun ein vollkommen echtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich ist, ein solches Gut zu erwerben und zu besitzen, so ist die Befriedigung, welche ich davontrage, eben so dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig. Es ist aber klar, daß dieses Gut nicht auf demselben Wege gefunden werden kann, auf dem die gewöhnlichen und vergänglichen Güter des Lebens gesucht und erreicht werden: es ist daher nicht möglich, jenes Gut und diese zugleich zu erstreben. Die Wege sind verschieden. Eines von beiden muß man entbehren: entweder das ewige Gut oder die vergänglichen, entweder *das Gut* oder *die Güter*. Welchen der beiden Wege man auch ergreift, so muß man dem andern entsagen; man muß sich zu dieser Entsagung entschließen, nachdem man sich dieselbe in ihrer ganzen Bedeutung klar gemacht hat Es handelt sich also im Sinne Spinozas nicht bloß um die Lösung einer Erkenntnißaufgabe, sondern um die Wahl einer *Lebensrichtung*.

Digitized by Google

Der Entschluß ist zu fassen mit aller Ruhe und Klarheit. Er ist nicht leicht, und die Abwägung des ewigen Guts gegen die vergänglichen ist so einfach und sicher nicht, als es wohl scheinen möchte. Wir haben keine Wage für beide zugleich. Wenn man des ewigen Gutes sicher wäre, wenn es vor uns läge, so daß man es gleichsam mit Händen greifen könnte, dann wäre die Wahl nicht schwer zu treffen. Wer würde die dauernde Freude nicht der vergänglichen vorziehen? Aber zunächst ist jenes ewige Gut eine bloße Annahme, eine sehr problematische. Es heißt: wenn ein solches Gut existirt, wenn es sich erwerben und besitzen läßt! Ob dieses Gut in Wahrheit existirt und für uns existirt, ist ungewiß. Es liegt zunächst im Dunkel. Dagegen die Güter des Lebens liegen vor uns in deutlicher, lockender Nähe; sind sie auch vergänglich, so sind sie doch gewiß und ihre Realität unzweifelhaft, sie sind oder scheinen wenigstens bei weitem gewisser und greifbarer als jenes ewige Gut, von dem wir nicht wissen, was und wo es ist. Sollen wir nun den Weg nach den sichern, erreichbaren, lockenden Zielen verlassen, um jenen andern nach dem ungewissen und vielleicht unmöglichen Gute zu ergreifen? Sollen wir die gewissen Güter aufgeben gegen das ungewisse?

Prüfen wir also etwas näher die sogenannten gewissen Güter, nämlich die Dinge, welchen die Menschen in dem gewöhnlichen Laufe des Lebens nachjagen. Sie lassen sich sämmtlich auf diese drei zurückführen: Sinnenlust, Reichthum und Ehre.

Eine Wirkung negativer Art haben diese Güter gemein: sie entzünden unsre Begierden, erfüllen uns mit ihren lockenden Vorstellungen, betäuben das menschliche Gemüth und machen es unfähig, andre Ziele zu verfolgen. Aber die Befriedigungen, welche sie gewähren sind verschieden. Im Sinnengenuß stirbt die Begierde, sie stumpft sich ab und verwandelt sich in ein Gefühl der Ohnmacht, welches den Geist herabstimmt und als Unlust empfunden wird. Die Folge der Sinnenlust ist allemal die Unlust, die Erfüllung der Begierde erzeugt deren Gegentheil, und das Gut verwandelt sich durch den Genuß selbst in ein Uebel. Anders verhält es sich mit dem Besitze des Reichthums und der Ehre: hier steigert der Besitz die Begierde; je mehr man hat, um so mehr will man haben. Aus der Begierde wird die Gier, die Sucht nach Geld und Ehre, und je gieriger das Gemüth, um so größer die Betäubung und mit dieser die Abhängigkeit und Unfreiheit, in die wir gerathen. Diese Betäubung und

Unfreiheit ist am größten im Ehrgeiz. Denn die Ehre lockt uns mit einem Schein persönlicher Geltung, welchen die Einbildung leicht für die echte Geltung, für den wirklichen Werth nimmt. Aber diese Ehre besteht nur in dem, was wir anderen gelten, in der Anerkennung, welche die Welt uns einräumt, womit sie uns auszeichnet, sie ist gegründet auf den Beifall der Menschen. Um diesen Beifall zu verdienen, müssen wir leben und handeln, wie es die Menschen gern sehen; wir müssen nach fremden Vorstellungen die unsrigen richten und uns damit in eine grenzenlose Abhängigkeit begeben. Vortrefflich sagt Spinoza: „Die Ehre ist eine große Hemmung, denn, um sie zu gewinnen, müssen wir nach dem Sinne der Menschen leben, nämlich meiden, was die Welt zu meiden, und nach den Dingen trachten, nach welchen die Welt zu trachten pflegt".

Indessen die Befriedigungen des Reichthums und der Ehre wenn sie auch dauerhafter erscheinen als die der Sinnenlust, sind doch nicht weniger gebrechlich. Es ist wahr, daß die Befriedigung in jenen beiden Fällen die Begierde nicht tödtet, sondern steigert, aber sie ist darum nicht größer; man begehrt mehr und immer mehr, weil man mit dem Erreichten sich nicht begnügt. Gierig sein heißt unzufrieden sein. Die Erfüllung der Begierden nach Reichthum und Ehre erzeugt aus sich von neuem das Bedürfniß nach größerem Besitz: dieses Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, also Schmerz und Unlust. Die Begierde ist grenzenlos: sie ist, wie die Alten vortrefflich gesagt haben, ein ἄπειρον. Auf diesem Wege giebt es daher keine dauernde Befriedigung.[1]

Und wie sollte die Befriedigung dauernd sein, da es die Besitzthümer nicht sind, welche Geld und Ehre gewähren? Entweder wir gewinnen nicht, was wir zu gewinnen gehofft haben, die Hoffnung schlägt fehl und wir sind schmerzlich getäuscht; oder wir gelangen wirklich zu dem gewünschten Besitz, aber tausend Gefahren bedrohen denselben von allen Seiten, wir sehen den Verlust fortwährend vor uns, und wenn wir ihn auch nicht erfahren, so müssen wir ihn doch unausgesetzt fürchten. Hier gilt jenes Wort aus dem zweiten Monolog unseres Faust: „Du bebst vor allem, was nicht trifft, und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen!" In Wahrheit, diese Güter des Lebens, wie Sinnengenuß, Reichthum und Ehre, die als

[1] Opera omnia (Paulus) Vol. II. pg. 414.

die sichersten begehrt werden, verwandeln sich in lauter Verluste: sie sind nichts als Scheingüter, Phantome, die in sich die Verwesung tragen. Was wir in der That erreichen, ist Wahn und Betäubung, Unlust und Unfreiheit, Mangel und Täuschung!

## II. Die Wahl des Ziels.

### 1. Das ungewisse Gut und die gewissen Uebel.

Wir wollten wählen zwischen dem ungewissen Gut und den gewissen Gütern. Aus den letzteren sind, nachdem wir sie durchschaut haben, lauter Uebel geworden: also, die Sache richtig erwogen, haben wir zu wählen zwischen einem ungewissen Gut und einem Heere sicherer und unzweifelhafter Uebel. Kann jetzt die Wahl noch zweifelhaft sein: die Wahl, bei welcher auf einer Seite der sichere Tod ist, auf der andern die mögliche Heilung? Dort die Aussicht in die Verwesung, hier die Aussicht in das Leben! Wir folgen der zweiten, so dunkel und ungewiß sie zunächst auch scheint. Wir haben keine andere Wahl. Hier ist unsere einzige Hoffnung, unsre einzig mögliche Rettung. „Denn ich sah", sagt Spinoza, „daß ich in der größten Gefahr schwebte und mit aller Kraft ein Mittel, wenn auch ein ungewisses, suchen müsse; sowie ein tödtlich Erkrankter, welcher den sicheren Tod vor sich sieht, wenn nicht etwas noch hilft, dieses Mittel selbst, es sei auch noch so unsicher, mit aller Kraft ergreift, denn in ihm liegt seine ganze Hoffnung. Jene Güter insgesammt, denen der Hause nachjagt, helfen nicht bloß nichts zur Erhaltung unseres Seins, sondern sie hemmen es sogar: sie sind häufig schuld an dem Untergange derer, welche sie besitzen, und sie sind allemal schuld an dem Untergange derer, welche von ihnen besessen werden."[1]

### 2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut.

Es gehört eine tiefe Lebenserfahrung und Selbsterkenntniß dazu, um die Nichtigkeit der gewöhnlichen Güter des Lebens klar zu durchschauen. Diese Einsicht ist es, die den Entschluß zur Reife bringt, jene Güter fallen zu lassen und ein unvergängliches Gut zu suchen. Mit diesem Bekenntniß beginnt Spinoza seinen Tractat: „Nachdem mich die Erfahrung belehrt hat, daß alles, was den landläufigen Inhalt des Lebens ausmacht, eitel und schlecht ist, und da ich sah, daß alle Ursachen und Objecte meiner Furcht an sich weder gut noch

[1] Ebendas. Vol. II. pg. 415.

schlecht und beides nur sind, je nachdem sie das Gemüth bewegen, so entschloß ich mich endlich zu untersuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gebe, von dem das Gemüth ganz und gar mit Ausschließung alles andern ergriffen werden könnte; ja ob etwas sich finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte. Ich sage: «Ich entschloß mich endlich», denn auf den ersten Blick schien es unbesonnen, wegen einer noch unsicheren Sache das Sichere aufgeben zu wollen."[1]

Aber so reif und durchdacht dieser Entschluß ist, so schwer ist die beharrliche und feste Ausführung. Denn mit der gewöhnlichen Liebe zum Leben entsagen wir zugleich allen unseren Gewohnheiten, unserem ganzen bisherigen Dasein. Diese Entsagung ist kein dumpfer thatloser Zustand, sie ist der Beginn eines neuen Menschen, der Anfang einer neuen Lebensrichtung, die uns Gewohnheit und zweite Natur werden soll. Zunächst ist sie uns ungewohnt und fremd, die alte Gewohnheit ist mächtiger als sie und drängt sich immer wieder in den neuen Lebensweg hinein; unwillkürlich kehren uns die alten Begierden zurück und nur allmählich können wir uns ganz von ihnen befreien.

Diese allmählich wachsende Freiheit schildert uns Spinoza nach seiner eigenen Erfahrung. „Denn obgleich ich dies" (nämlich die Nichtigkeit der Güter der Welt) „so klar in meinem Geist durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinnenlust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, war er diesen Begierden abgewendet und ernsthaft versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise. Und dieses Eine gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar seien. Und obgleich im Anfange diese Intervalle nur selten waren und sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte." Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabstimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u. s. f.? Sie entspringen alle aus derselben Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden. „Wenn diese Dinge nicht mehr geliebt

[1] Ebendas. II. pg. 413.

werden, so wird kein Streit mehr entstehen, keine Trauer, wenn sie zu Grunde gehen, kein Neid, wenn sie ein anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Worte keine Gemüthsbewegungen dieser Art, die alle zusammentreffen in der Liebe zu den vergänglichen Dingen."[1]

### 3. Gott und die Liebe zu Gott.

Jenes Gut also, dessen Liebe die Seele ganz erfüllen soll, kann nichts anderes sein als ein ewiges und unendliches Wesen. „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt. Ein solcher Zustand ist auf das Innigste zu wünschen und mit aller Kraft zu erstreben."[2] Nehmen wir nun, daß dieses ewige und unendliche Wesen nothwendig auch das vollkommenste oder göttliche sein muß, so erscheint die Liebe zu Gott als das Ziel, welches Spinoza der neuen Lebensrichtung stellt. Der Streit und die Feindschaft der Menschen sind ein Ausdruck allein ihrer Begierden, denn diese sind es, die uns entzweien; die Begierden selbst entspringen nur aus der Liebe zu den vergänglichen Dingen, und diese Liebe wurzelt allein in der menschlichen Selbstsucht.

In der Liebe zu Gott erlischt die Selbstliebe mit allen ihren Blendungen; die Liebe zu Gott entwurzelt die Liebe zu den vergänglichen Dingen, sie erlöst und befreit uns also von den selbstsüchtigen Begierden, sie macht daher das menschliche Leben friedfertig, still, beschaulich und im Innersten uneigennützig. So ist die Liebe zu Gott unmöglich ohne eine sittliche Umwandlung des Menschen, ohne eine neue von aller Selbstliebe und Selbstsucht gereinigte und durchgängig geläuterte Gesinnung. Eine solche Gesinnungsweise ist religiös, sie ist fromm, denn sie ist vollkommene Ergebenheit in Gott, und diese Frömmigkeit ist der echte Kern aller Religion. Hier finden wir den religiösen Grundgedanken Spinozas. In ihm selbst ist das Lebensziel, welches er sucht, eine nicht bloß wissenschaftlich gefaßte, sondern von vornherein sittlich und religiös motivirte Aufgabe; er empfindet und erkennt die Güter der Welt, — das ist die Welt selbst, der wir anhängen, — als so viele Uebel, von denen er frei werden möchte und zwar gründlich frei und auf ewig. Darum ist Schopenhauer von keiner Schrift Spinozas so ergriffen worden wie von dieser. Zu wiederholten malen

[1] Ebendas. II. pg. 416. — [2] Ebendas. II. pg. 416.

hat er die Einleitung des Tractatus de intellectus emendatione das „trefflichste Besänftigungsmittel" im Sturm unserer Leidenschaften genannt, das trefflichste, welches er kenne.

Diese Uebel alle wurzeln in unserer Selbstliebe, unsere Selbstliebe ist die begehrte Welt, die Welt als Inbegriff der Güter des Lebens. Diese begehrte Welt sind wir selbst. Das Bedürfniß aber, von sich oder von seiner Selbstsucht loszukommen, von diesem Uebel aller Uebel in Wahrheit frei zu werden, ist ein Erlösungsbedürfniß, der Kern und das innerste Motiv aller Religion. Diesen Kern in der geoffenbarten Religion aufzufinden, unter diesem Gesichtspunkt Religion und Philosophie zu vergleichen und auseinanderzusetzen: dies ist die eigentliche Aufgabe des theologisch-politischen Tractats, der hier mit dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes genau zusammenhängt.

## III. Der Weg zum Ziele.

### 1. Das Princip der Einheit.

Liebe ist Vereinigung, welche die Trennung aufhebt. Da im Sinne Spinozas Gott als das ewige und unendliche Wesen auch das allumfassende sein muß, die ewige Ordnung der Dinge oder die gesammte Natur, so bestimmt sich die Liebe zu Gott näher dahin, daß sie in der Vereinigung unseres Geistes mit der gesammten Natur, d. h. in der Einheit besteht, welche wir mit der Weltordnung eingehen. Nun kann die Liebe zu Gott in unserer Gesinnung gegenwärtig sein, ohne daß unsere Vorstellungen dem ewigen und unendlichen Wesen völlig conform sind. Es ist möglich, daß wir Gott lieben, ohne ihn klar und deutlich zu erkennen, aber es ist unmöglich, daß wir ihn klar und deutlich erkennen, ohne ihn zu lieben. Besitzen können wir das ewige Gut nur in unserem Geist; wahrhaft und dauernd besitzen nur, wenn es unserem Geiste mit voller Klarheit einleuchtet. Wir sind eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir ihre Nothwendigkeit bejahen; wir bejahen sie, sobald wir sie einsehen. Daher ist unsere Liebe zu Gott am sichersten gegründet auf unsere Erkenntniß Gottes, d. h. auf die Einsicht, daß der menschliche Geist eines ist mit dem Ganzen. Spinoza giebt diese sein gesammtes System erleuchtende Erklärung in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes, indem er dabei bemerkt, er werde sie später ausführlich erläutern. „Nichts darf seiner eigenen Natur nach vollkommen oder unvollkommen genannt werden, da wir

ja wissen, daß alles, was geschieht, gemäß einer ewigen Ordnung und nach unumstößlichen Naturgesetzen stattfindet. Nehmen wir nun, daß der Mensch in seiner Schwäche zwar diese Ordnung nicht mit seinem Denken durchdringt, wohl aber begreift, daß es eine menschliche Natur, weit kraftvoller als die seinige, gebe und daß ihn nichts hindere, sich eine solche Natur anzueignen, so wird ihn diese Vorstellung reizen, nach Mitteln zu suchen, um sich eine solche Vollkommenheit zu verschaffen. Und jedes Mittel zu diesem Ziel ist ein wahrhaftes Gut. Aber das höchste Gut ist, einer solchen Natur wo möglich in Gemeinschaft mit anderen theilhaftig zu werden. Worin diese Natur besteht, werden wir später zeigen: sie besteht nämlich in der Erkenntniß der Einheit zwischen unserem Geist und dem Weltall."[1]

Nun ist die Einheit des Geistes mit dem Universum nur möglich, wenn in der gesammten Natur die Einheit von Denken und Ausdehnung stattfindet, wenn in dem ewigen und unendlichen Wesen die beiden Attribute vereinigt sind. Jene Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur dann erkennbar, wenn die ewige Ordnung der Dinge, d. h. überhaupt alles erkennbar, also nichts unerkennbar ist: wenn uns das göttliche Wesen selbst klar und deutlich einleuchtet.

### 2. Die Aufgabe der Erkenntniß.

Jetzt erst erblicken wir die Aufgabe des Tractats in ihrem vollen Licht. Das Ziel ist der Besitz des ewigen Guts, d. i. die Liebe zu Gott, gegründet auf die Erkenntniß der Weltordnung oder des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Vor dem Eingang in den neuen Lebensweg, am weitesten von dem Ziele entfernt, findet sich unser Gemüth in die Begierden nach den Gütern der Welt, nach Sinnengenuß, Reichthum und Ehre versenkt, findet sich unser Verstand durch diese Gemüthsverfassung verdunkelt und irre geführt. Unsere Aufgabe ist die Läuterung des Gemüths zur reinen Liebe, also auch die Läuterung des Verstandes zur reinen Erkenntniß: daher «Tractatus de intellectus emendatione». Denn es soll hier allein von dieser Läuterung des Verstandes gehandelt, der Weg soll gezeigt werden, welchen der Verstand zu nehmen hat, um von seinen Irrthümern zur Wahrheit, von der verworrenen und falschen Weltbetrachtung zur klaren und richtigen

[1] Ebendas. Op. II. pg. 417.

zu gelangen. Verworren und falsch ist unsere Betrachtungsweise, wenn unsere Vorstellungen nicht übereinstimmen mit der Natur der Dinge; sie ist klar und richtig, wenn wir die Dinge so vorstellen, wie sie in Wahrheit sind: diese Vorstellungen sind der Natur der Dinge adäquat, jene sind inadäquat. Der Weg vom Irrthum zur Wahrheit ist der Weg von den inadäquaten Ideen zu den adäquaten. Die inadäquaten Ideen sind entweder erdichtet oder falsch oder zweifelhaft, die adäquaten sind wahr.[1]

Je klarer der Geist die Ordnung der Dinge begreift, um so klarer erkennt er sich selbst, denn er ist als Glied in jener Ordnung mitbegriffen. In seinen adäquaten Ideen stellt er nichts vor als die wirkliche Natur der Dinge. Also ist der Geist in dieser Betrachtungsweise das Abbild der Natur. Aber die Natur oder die Dinge, wie sie in Wahrheit sind, bilden einen nothwendigen und einmüthigen Zusammenhang. Sollen nun unsere Vorstellungen den Dingen entsprechen, soll der Geist das vollkommen klare Abbild der Natur sein, so muß die Ordnung unserer Ideen dieselbe sein als die Ordnung der Dinge. Nennen wir diese richtige und naturgemäße Verknüpfung der Ideen Methode, so leuchtet ein, daß nur vermöge des methodischen Denkens der Geist die Natur oder die Ordnung der Dinge zu erkennen vermag. „Um das Urbild der Natur vollkommen abzubilden, muß unser Geist alle seine Vorstellungen aus der Idee herleiten, welche den Ursprung und die Quelle der gesammten Natur darthut und selbst die Quelle aller übrigen Ideen ist.“[2] Durch ein solches geordnetes Denken werden alle Unsicherheiten und Zweifel vermieden, welche stets der Mangel der Methode herbeiführt. „Denn der Zweifel rührt immer daher, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden.“[3]

Worin besteht nun die wahre Erkenntnißart und die allein richtige Methode?

### 3. Die Arten der Erkenntniß.

Unser Erkennen, das Wort im weitesten Sinn genommen, läßt Spinoza in vier Arten zerfallen, auf welche alle übrigen zurückgeführt werden. In der Begründung des Urtheils liegt das Kriterium,

[1] Ebendas. II. pg. 430—445. — [2] Ebendas. II. pg. 428. Zu vgl. pg. 450: «Concatenatio intellectus naturae concatenationem referre debet». — [3] Ebendas. II. pg. 445.

welches die beiden höheren Arten von den niederen unterscheidet. Die beiden letzteren sind ohne Beweisgründe: entweder haben wir unsere Meinung von Hörensagen (ex auditu) und irgend sonst beliebigen Zeichen oder aus eigener, vereinzelter, zufälliger Erfahrung, die für sicher gilt, weil wir die widerstreitenden Fälle nicht kennen (experientia vaga). Demnach ist die erste und niedrigste Stufe der Erkenntniß der Glaube an fremde Autorität, die zweite und höhere der Glaube an die eigene unkritische und unbegründete Erfahrung.

Die beiden höchsten unterscheiden sich durch die Art und Weise ihrer Begründung: entweder wir erkennen die Gründe aus den Folgen, die Ursache aus dem Effect, die Eigenschaften des Dinges (nicht aus der wirklichen, sondern) aus der abstracten Vorstellung desselben, oder wir erkennen die Folge aus dem Grunde, die Wirkung aus der Ursache, die Sache aus ihrem Wesen oder ihrer nächsten Ursache (per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae). Im ersten Fall sind es Erkenntnißgründe, im zweiten Realgründe, durch welche die Einsicht stattfindet. In der Natur der Dinge sind die Gründe das Erste und die Folgen das Zweite. Wenn wir die Gründe aus den Folgen erkennen, so wird das wahre Verhältniß umgekehrt. Daher nennt Spinoza diese erste Art der Begründung, die auf der dritten Erkenntnißstufe stattfindet, inadäquat: «Ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate».[1]

Kurz gesagt: die erste Erkenntnißstufe ist autoritätsgläubig, die zweite *inductiv* und unkritisch (ohne Begründung), die dritte *demonstrativ* (folgernd aus Erkenntnißgründen), die vierte *intuitiv* und *deductiv* (folgernd aus Realgründen).

So kennen wir z. B. unseren Geburtstag und unsere Eltern, weil wir durch Hörensagen darüber belehrt sind; wir wissen, daß der Tod das Loos der Menschen ist, daß Feuer durch Oel genährt und durch Wasser gelöscht wird, daß der Hund bellt und der Mensch spricht, weil wir es bisher nicht anders erfahren haben; wir schließen, daß unsere Seele mit einem Körper vereinigt ist, aus der Thatsache unserer körperlichen Empfindung, aber diese Thatsache ist die Folge jener Vereinigung, die aus dem Wesen der Seele erkannt sein will; erst dann ist die Einheit von Seele und Körper wirklich erkannt.[2]

---

[1] Ebendas. II. pg. 419—420. — [2] Ebendas. II. pg. 420—421.

Statt dieser vielen Beispiele wählt Spinoza ein einziges, um die Unterschiede der vier Erkenntnißstufen noch besser einleuchtend zu machen: es ist das uns schon bekannte Beispiel der Regeldetri in dem gegebenen Verhältniß $2 : 4 = 3 : x$. Daß in diesem Fall $x = 6$ ist, wissen wir ohne Beweis, weil es der Lehrer gesagt hat (erster Fall); wir wissen, daß $x = 6$, und finden, daß $6 = \frac{3 \times 4}{2}$ ist, wir haben jetzt erfahren, wie man aus drei gegebenen Zahlen die vierte Proportionalzahl findet und nehmen diese Erfahrung zur Richtschnur für alle ähnlichen Aufgaben (zweiter Fall); wir wissen nicht bloß, sondern beweisen, daß in dem gegebenen Verhältniß $x = 6$ sein muß, weil aus der Regel der geometrischen Proportion folgt, daß hier das Product der äußeren Glieder gleich ist dem der inneren (dritter Fall); die Erkenntniß $x = 6$ folgt hier aus der Rechnung, diese aber geschieht nicht in Weise eines Versuchs, sondern nach einer mathematischen Regel und gründet sich daher auf eine Demonstration. Erst durch die Anwendung der Regel und die arithmetische Operation wird für uns aus der unbekannten Größe eine bekannte. So ist es nicht in der Natur der Dinge, welche durch Größenverhältnisse bestimmt sind; hier giebt es kein x, keine unbestimmte und gesuchte, sondern eine völlig bestimmte und gegebene Größe. So lange wir das Gegebene suchen, erkennen wir nicht das gegebene Verhältniß oder, wie sich Spinoza ausdrückt, „sehen wir nicht die adäquate Proportionalität der gegebenen Zahlen". Wir verfahren nach einer Regel, die selbst erst aus dem Wesen der Proportion folgt. Wenn wir das adäquate Verhältniß sehen, so leuchtet uns seine Natur unmittelbar ein, ohne Lehrsatz und ohne Operation; wir erkennen die Sache nicht demonstrativ, sondern intuitiv, und darin besteht die höchste Art der Erkenntniß (vierter Fall).[1]

In allen wesentlichen Zügen erscheint hier die Uebereinstimmung mit der Lehre von den drei, näher vier Erkenntnißarten, dem Beispiele der Regeldetri und dessen Anwendung, die wir im Tractatus

[1] Ebendas. II. pg. 421—422. Nachdem Spinoza die mathematische Regel und deren Anwendung als Beispiel der dritten Erkenntnißstufe angeführt hat, sagt er wörtlich: «Attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes». Ich habe diese dunkle Stelle in obigem Text so erklärt, wie sie in Uebereinstimmung mit Spinozas gesammter Denkart allein zu verstehen ist.

brevis gefunden und erörtert haben. Was dort „Wahn“ genannt wurde, der theils auf Hörensagen, theils auf eigener vereinzelter Erfahrung beruhte, wird hier genauer in die beiden Erkenntnißarten der «perceptio ex auditu» und der «experientia vaga» unterschieden: Was dort „wahrer Glaube“ heißt, ist hier die demonstrative Erkenntniß durch Schlußfolgerung; die höchste Stufe wurde dort als „klare und deutliche Erkenntniß“, hier als „intuitive“ bezeichnet. Die nähere Erklärung war im Wesentlichen dieselbe. Man darf die genauere Distinction der Erkenntnißarten mit unter die Gründe rechnen, warum der Tractat über die Verbesserung des Verstandes in Vergleichung mit dem kurzen Tractat uns als die spätere Schrift gilt.[1]

### 4. Die Arten der unklaren Idee. Verstand und Gedächtniß.

Es ist demnach einleuchtend, daß von jenen vier verschiedenen Erkenntnißarten die vierte und höchste allein die wahre Erkenntniß ausmacht: die Idee, welche mit ihrem Object (ideatum), d. h. mit der wirklichen und gegebenen Natur des Dinges ganz übereinstimmt, das Wesen der Sache so ausdrückt, wie es ist, und daher den Charakter voller Klarheit und Deutlichkeit hat. Alle übrigen Ideen sind unklar und undeutlich, sie sind als solche inadäquat und unwahr. Das Kriterium der Wahrheit besteht daher einzig und allein in der Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen, die als solche unmittelbar einleuchtet und keiner weiteren Bürgschaft bedarf, so wenig das Licht, um gesehen zu werden, ein anderes Licht nöthig hat, denn es offenbart sich und sein Gegentheil.

Die Frage nach dem Wege der wahren Erkenntniß fällt zusammen mit der Frage nach der Ausbildung und dem Besitz der klaren Ideen, die sich sofort verdunkeln, wenn sie mit unklaren vermengt werden. Um eine solche Vermischung zu verhüten, müssen wir die klaren von den unklaren Vorstellungen genau unterscheiden und wissen, worin die Arten und der Ursprung der letzteren besteht. Alle unklaren Ideen stimmen darin überein, daß sie die Natur der Dinge nicht oder nicht adäquat ausdrücken, daher keine reale Geltung haben, sondern imaginär sind: ihr Ursprung ist die Imagination, welche von den sinnlichen Empfindungen und damit von den körperlichen Bewegungen abhängt. Spinoza unterscheidet drei Arten: die unklare Idee ist erdichtet (ficta), wenn

[1] S. oben Cap. VIII. S. 226—228.

die Einbildungskraft Vorstellungen zusammensetzt, welche in Wahrheit nicht zusammenhängen; sie ist falsch (falsa), wenn die Bejahung (assensus) hinzukommt und die Einbildung für eine adäquate Idee oder die Vorstellung einer objectiven Realität genommen wird; sie ist zweifelhaft (dubia), sobald das Nachdenken findet (wie es namentlich bei den sinnlichen Vorstellungen geschieht), daß die Dinge häufig anders beschaffen sind, als wir uns einbilden. Das Nachdenken führt zum Zweifel und kann denselben nur lösen, wenn es durch einen geordneten Ideengang den wahren Zusammenhang der Dinge einsieht. Alle fictiven, falschen und zweifelhaften Ideen sind unklar, weil sie imaginär sind, und die Imagination kann nur unklare Ideen erzeugen.[1]

Je vereinzelter und zusammenhangsloser unsere Vorstellungen sind, um so leichter werden sie vergessen; je erkennbarer sie sind, d. h. je deutlicher der Zusammenhang, der sie verknüpft, um so leichter werden sie behalten: daher giebt es für das Gedächtniß keine bessere Schule als den Verstand. Die Einbildungskraft behält denjenigen Gegenstand am besten, welcher in ihrem Gebiet das einzige Exemplar seiner Art ist, wie etwa ein interessanter Roman nicht vergessen wird, wenn man nur einen gelesen hat. Daher sind Einzigkeit und Erkennbarkeit einer Sache die sichersten Mittel, um ihre Vorstellung im Gedächtniß zu erhalten. Setzen wir, daß ein Object beide Bedingungen vereinigt, indem es vollkommen einzig und zugleich Gegenstand der klarsten Erkenntniß ist, so muß die Vorstellung desselben uns stets gegenwärtig und absolut unvergeßlich sein.[2]

### 5. Die Realdefinition.

Der Unterschied zwischen klaren und unklaren Vorstellungen führt sich zurück auf den Unterschied zwischen Verstand und Einbildung: die Einbildung erzeugt nur unklare Ideen, der Verstand nur klare, er allein. Wenn wir der Richtschnur des Verstandes folgen, so denken wir nach dem Gesetz der Causalität und begründen jedes Ding entweder aus seinem Wesen oder aus seiner nächsten Ursache, d. h. wir erkennen den Realgrund, aus welchem die Sache hervorgeht, welcher ihr Wesen ausmacht und die Bedingungen enthält, woraus wir in geordneter Reihenfolge ableiten, was aus der Natur des erkannten Dinges selbst folgt. Ein Object dergestalt erklären, daß nicht die

[1] Tract. de int. em. Op. II. pg. 424—446. — [2] Ebendas. II. pg. 445—446.

Reihe seiner Eigenschaften hergezählt, sondern seine Erzeugung dargethan oder gezeigt wird, wie es entsteht, heißt dasselbe wahrhaft definiren.

Die Realdefinition, wie sie die Verstandeserkenntniß fordert, ist die genetische, welche bei geometrischen Figuren durch die Construction (nicht durch eine Beschreibung der Eigenschaften) gegeben wird. Die Construction eines Kreises ist die nächste Ursache seines Daseins. Diese Construction erklären heißt den Kreis so definiren, daß mit seiner Entstehung und aus derselben zugleich seine Eigenschaften begriffen werden. Die Frage nach der Ausbildung klarer Ideen fällt daher zusammen mit der Frage nach der Ausbildung der wahren und wissenschaftlich fruchtbaren Definition. Spinoza sagt ausdrücklich, daß in dem zweiten Theil seiner Methodenlehre allein untersucht werden soll, worin eine gute Definition besteht, und wie ihre Bedingungen zu finden sind.[1]

### 6. Das klare und methodische Denken.

Da nun in der Ordnung der Dinge jeder erzeugende Grund wieder aus einer nächsten Ursache folgt, so besteht das methodische Erkennen in einer Kette von Folgerungen, deren oberstes und erstes Glied die Erklärung einer Ursache sein muß, welche aus keiner anderen abgeleitet werden kann, also aus sich begriffen sein will, eines absolut nothwendigen Wesens, aus welchem unmittelbar seine Existenz folgt und einleuchtet: dies ist die Definition der «causa sui». Mit dieser Erklärung stehen wir im Ausgangspunkte des Systems und erkennen als dessen alleinige Norm und Richtschnur den deductiven Gang der mathematischen Methode, welchen schon Descartes gefordert, dem Geist nach befolgt und in einem bestimmten Fall selbst ausgeführt und exemplarisch gemacht hatte.

Spinoza unterscheidet demgemäß zwei Arten der Definition, die der geschaffenen Dinge und die des ungeschaffenen Wesens: jene fordern zu ihrer Erklärung den Begriff der nächsten Ursache, woraus sie hervorgehen; dieses dagegen bedarf, um erklärt zu werden, kein anderes Object als sein eigenes Sein. Um nun den Weg von unserem Verstande zu dieser Definition zu erhellen, ist es nöthig, den Verstand selbst zu definiren und zunächst alle seine Eigenschaften klar und deutlich zu bezeichnen. Mit dem Abbruch dieser Untersuchung endet unser

[1] Ebendas. II. pg. 449–450.

Tractat. «Reliqua desiderantur».[1] Wir erkennen die Aufgabe, welche der Philoſoph hier begründet und ſich geſtellt hat: aus dem Begriffe Gottes ſoll die nothwendige Ordnung der Dinge «more geometrico» hergeleitet werden. Die Löſung dieſer Aufgabe enthält die Ethik.

In der Ausbildung des Syſtems ſteht der fragmentariſche Verſuch über die Methodenlehre zwiſchen dem kurzen Tractat und dem Hauptwerk. Wir kommen von jenem erſten Entwurfe her und werden durchgängig an denſelben erinnert: vor allem in der Zielſetzung, welche auf die menſchliche Glückſeligkeit ausgeht, in der genauer ausgeführten Lehre von den Erkenntnißarten und, was ich nachdrücklich hervorhebe, in der Lehre von der Definition, welche fortſetzt, was im Tractatus brevis begonnen war.[2] In dem Tractatus de intellectus emendatione werden wir von Spinoza ſelbſt auf ſein Hauptwerk an mehreren Stellen verwieſen, wo er anmerkungsweiſe ſagt: „Dies wird oder ſoll in meiner Philoſophie näher erklärt werden", wie z. B. was «vis nativa intellectus» bedeutet, was in der Entwicklung unſerer Verſtandeskräfte unter «alia opera intellectualia» zu verſtehen iſt, was «quaerere in anima» heißt, und daß nur ſolche Eigenſchaften, die Gottes Weſen darthun, ſeine Attribute genannt werden dürfen.[3] Hier kann «mea philosophia» nichts anderes bedeuten als Spinozas Syſtem, das Hauptwerk ſeiner Lehre, welche Ethik, die ihn alſo ſchon beſchäftigte, als er ſeinen Verſuch de intellectus emendatione ſchrieb, und deren fortſchreitende Ausführung die Vollendung des letzteren unnöthig machte.

## Elftes Capitel.

## Spinozas Darſtellung der carteſianiſchen Principienlehre und ſeine metaphyſiſchen Gedanken.

### I. Die Darſtellung der Lehre Descartes'.

#### 1. Die Vorrede.

Während Spinoza in der Ausarbeitung ſeines Syſtems begriffen war, ließ er ſeine nach geometriſcher Methode geformte Darſtellung

[1] Ebendaſ. II. pg. 450—456. — [2] Kurzer Tract. I. Cap. VII. Vgl. oben Cap. VIII. S. 217—226. — [3] Tract. d. e int. emend. Op. II. pg. 424, 426, 443.

der cartesianischen Principien nebst dem Anhange der «Cogitata metaphysica» erscheinen. Wir wissen aus der Entwicklungsgeschichte des Philosophen und seiner Werke, in welchem Zeitpunkte und auf welche Veranlassung dieses Werk entstand.[1]

In dem kurzen Tractat wie in dem Versuch über die Methodenlehre ist eine Lebensrichtung ergriffen und vorgezeichnet, deren Ziel nur in der Vereinigung unseres Geistes mit Gott oder der gesammten Natur, in der Erkenntniß der ewigen Einheit und Ordnung aller Dinge erreicht werden kann. Daher gilt in der Grundanschauung unseres Philosophen das Princip der göttlichen Alleinheit und ihrer Erkennbarkeit: in diesen beiden Punkten sind die Differenzen enthalten, welche seine Lehre von der cartesianischen trennen, während er die letztere darstellt. Sein Monismus widerstreitet dem Gegensatz zwischen der unendlichen Substanz und den endlichen (Gott und Welt), zwischen den denkenden und ausgedehnten Substanzen (Geistern und Körpern); sein Rationalismus widerstreitet dem Satz, der aus jener dualistischen Lehre nothwendig folgt: daß es gewisse Dinge giebt, welche die Fassungskraft unserer Erkenntniß übersteigen. Wenn alles erkennbar ist, so geschieht nichts aus dem unerkennbaren Grunde der Willkür, und es kann selbst in Gott kein Vermögen stattfinden, das an der ewigen Nothwendigkeit der Dinge etwas zu ändern vermöchte. Wenn es in Wahrheit nur eine Substanz giebt, so folgt die Nichtsubstantialität des menschlichen Geistes und die Unmöglichkeit seiner Freiheit. Diese Folgerungen waren unserem Philosophen vollkommen einleuchtend und gegenwärtig, als er die cartesianischen Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der menschlichen Willensfreiheit vortrug.

Wir müßten daher nach dem Entwicklungsgange Spinozas überzeugt sein, daß die Lehre, welche er uns darstellt, in den angeführten Punkten nicht oder nicht mehr die seinige war, auch wenn die Vorrede seinem Willen gemäß uns nicht ausdrücklich darüber belehrte. „Man möge wohl beachten", sagt der Herausgeber, „daß in der ganzen Schrift, sowohl in den beiden ersten Theilen der Principien und dem Bruchstück des dritten als auch in seinen eigenen metaphysischen Gedanken unser Verfasser lediglich die Ansichten Descartes' nach Maßgabe seiner Werke und Grundsätze dargethan hat. Da er sich nämlich vorgenommen, seinen Schüler in der cartesianischen Philosophie zu unter-

[1] S. oben Cap. IV. S. 135—141, Cap. VI. S. 192 flgd.

richten, so war es ihm eine heilige Pflicht, von deren Richtschnur nicht um eines Nagels Breite abzuweichen oder etwas zu dictiren, was den Sätzen Descartes' entweder nicht entspräche oder zuwiderliefe. Deshalb möge niemand meinen, daß der Verfasser hier seine eigenen Ansichten oder auch nur solche, die er billigt, vortrage. Denn obgleich er manches für wahr hält, manches auch, wie er bekennt, von sich aus hinzugefügt hat, so kommt doch vieles vor, was er als falsch verwirft und worüber er eine ganz andere Meinung hegt. So ist z. B., um nur einen Fall anzuführen, keineswegs seine Ansicht, was im Scholion zum 15. Lehrsatz des I. Theils der Principien und im 12. Capitel des II. Theils des Anhangs vom Willen ausgesagt wird, obwohl es mit vielem Aufwande bewiesen zu sein scheint. Seine Meinung ist nicht, daß der Wille vom Verstande verschieden ist, geschweige denn mit einer solchen Freiheit ausgerüstet. Descartes macht nämlich im vierten Theil seiner Abhandlung über die Methode und in seiner zweiten Meditation die unbewiesene Voraussetzung, daß der menschliche Geist eine unbedingt denkende Substanz sei, wogegen unser Verfasser in der Natur der Dinge keine denkende Substanz zuläßt, vielmehr verneint, daß diese das Wesen des menschlichen Geistes ausmache, und behauptet, daß gleich der Ausdehnung auch das Denken unbegrenzt sein müsse, und wie der menschliche Körper nicht in der unbedingten, sondern nur in einer nach den Gesetzen der materiellen Natur durch Bewegung und Ruhe determinirten Ausdehnung bestehe, so sei auch der Geist oder die menschliche Seele nicht unbedingter, sondern bedingter Weise denkend, determinirt durch Ideen nach den Gesetzen der denkenden Natur. Sein Denken entstehe und bestehe zugleich mit dem menschlichen Körper. Aus dieser Erklärung ist, wie er meint, leicht zu beweisen, daß der Wille nicht vom Verstande verschieden sei, geschweige denn einer solchen Freiheit genieße, wie Descartes ihm zuschreibt, daß selbst das Vermögen zu bejahen und zu verneinen völlig erdichtet und unabhängig von den Vorstellungen nichts sei, daß die übrigen Vermögen, wie Verstand, Begierde u. s. w. sämmtlich unter die Fictionen oder wenigstens unter jene Begriffe gehören, welche die Menschen aus den abstracten Vorstellungen der Dinge gebildet haben, wie die Gattungen Mensch, Stein (humanitas, lapideitas) und andere der Art. Auch will ich nicht unbemerkt lassen, daß man ganz eben so zu urtheilen und es lediglich als die Meinung Descartes' zu nehmen habe, wenn an einigen Stellen dieser Schrift zu lesen steht: „„Dieses oder jenes übersteige

die menſchliche Faſſungskraft"". Das iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob unſer Philoſoph eine ſolche Meinung aus eigener Ueberzeugung ausſpreche.[1]"

Nach dieſer Erklärung des Herausgebers, der, wie urkundlich bezeugt iſt[2], hier als alter ego des Philoſophen redet, kann es nicht im mindeſten zweifelhaft ſein, in welchen Punkten Spinoza die Hauptdifferenz zwiſchen ſeiner und der carteſianiſchen Lehre ſah und anerkannt wiſſen wollte: er verneint jede uns geſteckte Grenze der Erkennbarkeit der Dinge, die Subſtantialität der Geiſter und Körper, alſo den ſubſtantiellen Gegenſatz beider; er verneint, daß Denken und Ausdehnung Attribute entgegengeſetzter Subſtanzen ſeien, und behauptet die unbegrenzte Natur beider, was ſo viel heißt als ſie für göttliche Attribute erklären; er muß mit der Subſtantialität des menſchlichen Geiſtes auch deſſen Freiheit verneinen. In allen dieſen Punkten wird dem Vorgänger kein anderer Philoſoph entgegen gehalten, von welchem Spinoza ſich eines Beſſeren habe belehren laſſen, er rechnet nur mit carteſianiſchen Grundbegriffen und beſtreitet bloß deren folgerichtige Ausführung und Anwendung.

Es kann daher nicht fraglich ſein, daß Spinoza das carteſianiſche Syſtem ausgelebt und hinter ſich hatte, als er in ſeiner Schrift die Principienlehre deſſelben reproducirte. Schon die Vorrede genügt, um dieſe Thatſache feſtzuſtellen. Man muß jene im Weſentlichen unbeachtet laſſen, wenn man, wie Joël bezweifelt, daß Spinoza damals ſchon im Beſitz der eigenen (anticarteſianiſchen) Lehre war. Der ſcheinbare Einwand, daß er in dieſem Fall mit der mathematiſchen Methode „Humbug" getrieben und Beweiſe geliefert habe, welche er ſelbſt für unrichtig gehalten, iſt ungültig.[3] Ein Beweis kann vollkommen correct und der bewieſene Satz falſch ſein, wenn die eingeräumten Vorderſätze oder die Principien in Wahrheit nicht gelten. Wenn man z. B. die bisherigen Grundanſchauungen und Axiome der Geometrie beſtreitet, ſo wird man die Sätze und Beweiſe ihrer Lehrbücher für hinfällig halten, ohne deshalb behaupten zu wollen, daß Euklides „Humbug" getrieben. Nehmen wir an, daß die Unerforſchlichkeit des göttlichen Willens eingeräumt werde, ſo darf man ſehr wohl ſchließen,

[1] Renati Descartes Princ. phil. pars I et II. more geometrico demonstratae per B. de Spinoza. Praef. Op. Vol. I. pg. IX—X. — [2] S. oben Cap. IV. S. 138. — [3] Joël: Zur Geneſis der Lehre Spinozas u. ſ. w. S. 1—2.

daß die Vereinigung zwischen der göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Freiheit unerkennbar sei oder unsere Fassungskraft übersteige, und man darf unter dieser Voraussetzung sehr wohl die Möglichkeit der menschlichen Freiheit einräumen, da man auf Grund der Unerkennbarkeit kein Recht hat, ihre Realität zu verneinen. Genau so verfährt Spinoza, um im Sinne Descartes' die Freiheit zu bejahen. Wenn er uns nun wissen läßt, daß er von sich aus jene Voraussetzung der Unerkennbarkeit keineswegs bejaht, so sind wir belehrt, daß er von sich aus die Möglichkeit der menschlichen Freiheit verneint.[1] Dabei ist nicht die mindeste Täuschung.

Beiläufig bemerken wir, daß auch Schopenhauer über Spinozas Lehrbuch der cartesianischen Principien und die darin enthaltene Freiheitslehre, wie über den Entwicklungsgang unseres Philosophen überhaupt sich in einer Reihe von Irrthümern befangen zeigt. Er rechnet ihn mit Voltaire und Priestley zu den „Bekehrten", welche erst bei reiferem Nachdenken nach ihrem vierzigsten Jahre erkannt haben, daß unsere Willensfreiheit eine leere Imagination sei. Erst in seiner Ethik habe Spinoza die menschliche Freiheit verneint, nachdem er sie vorher in seiner Darstellung der cartesianischen Principien gelehrt und vertheidigt habe. In diesen Behauptungen irrt Schopenhauer Schritt für Schritt.

Es ist erstens nicht wahr, daß die Ethik oder das System Spinozas erst nach seinem vierzigsten Jahre, also in dem letzten Lustrum seines Lebens (1672—1677), ausgebildet worden; es ist zweitens nicht einmal wahr, daß die Ethik später ist als das Lehrbuch der cartesianischen Philosophie; es ist darum drittens nicht wahr, daß Spinoza das letztere als Anhänger Descartes' geschrieben, vielmehr hat er die wesentlichsten Differenzpunkte zwischen seiner und der cartesianischen Lehre in der Vorrede anzeigen und in der Schrift selbst bemerkbar hervortreten lassen. Unter diesen betrifft der erste und wichtigste die menschliche Freiheit. Man sieht daher, daß Schopenhauer weder die Lebensgeschichte noch die Briefe noch die Schriften Spinozas näher gekannt, ja nicht einmal die Vorrede zu der Darstellung der cartesianischen Principien gelesen haben kann, sonst wäre er überall auf Thatsachen gestoßen, welche seine Annahme widerlegen.[2]

[1] Cog. metaph. I. cap. III. (conciliationem libertatis nostri arbitrii et praedestinationis Dei humanum captum superare). Op. I. pg. 100—101. — [2] A. Schopenhauer: Ueber die Freiheit des Willens (1841). IV. Vorgänger S. 75.

### 2. Die Cogitata metaphysica als Anhang.

Spinoza hat in seinen «Cogitata metaphysica» vornehmliche und schwierigere Fragen aus den beiden Theilen der Metaphysik, dem generellen und speciellen, erörtert: jener handelt von dem Wesen (ens) und seinen Beschaffenheiten, dieser von den Arten der Wesen oder der Substanzen, von den letzteren hat unser Philosoph insbesondere zwei hervorgehoben: Gott und den menschlichen Geist.

In dem ersten Theil der Cogitata handelt er in sechs Capiteln von dem ens als wirklichem, fingirtem und Gedankendinge, von der Wesenheit, dem Dasein, den Ideen und der Macht, von dem, was nothwendig und unmöglich, was möglich und zufällig ist, von der Ewigkeit, Dauer und Zeit, von dem Einen, Wahren und Guten.

In dem zweiten Theil der Cogitata handelt er in zwölf Capiteln von Gott und dem menschlichen Geist, und zwar in Capitel I—XI von den Eigenschaften Gottes, nämlich seiner Ewigkeit, Einheit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Leben, Verstand, Macht, Schöpfung und Mitwirkung (concursus).

Er hat seinem Schüler in Rijnsburg nebst seiner Darstellung des zweiten Buchs der cartesianischen Principienlehre (Naturphilosophie) auch seine metaphysischen Erörterungen der eben bezeichneten Fragen dictirt, dann aber vor der Herausgabe des Werks den gesammten Inhalt desselben durchgesehen und, wie die Vorrede besagt, verbessert und vermehrt (atque haec una a se correcta atque aucta, ut lumen aspicerent), nach welcher Umarbeitung die «Cogitata metaphysica» als Anhang von den «Cogitata metaphysica» als Dictat wohl zu unterscheiden und der Darstellung des ersten Buchs der cartesianischen Principienlehre (Metaphysik), welche Spinoza binnen vierzehn Tagen geschrieben hat, auch zeitlich nachzusetzen sind.

Wenn nun die Vorrede erklärt, daß Spinoza seinem Schüler nichts anderes vorgetragen habe als die Lehre Descartes' in ihren geschlossensten Grenzen, so können diese Worte offenbar nur von den Dictaten gelten, aber nicht vom Anhang. Und wie auch die Worte lauten mögen, so entscheidet über die Sache nicht was der Herausgeber in der Vorrede sagt, sondern was Spinoza im „Anhange" lehrt. Untersuchen wir also den Inhalt des Anhangs. Wie sich die «Cogitata metaphysica» als Dictat von den «Cogitata metaphysica» als Anhang unterscheiden, darüber können wir nichts aussagen, da uns die urkundliche Form des Dictats fehlt.

Digitized by Google

## II. Die Differenzen.

### 1. Gott und die menschliche Freiheit.

Um die Sache gleich in aller Kürze und Schärfe auszudrücken, so sage ich: Die Lehre von Gott als der eminenten Ursache aller Dinge ist cartesianisch, die Lehre von Gott als der immanenten Ursache aller Dinge ist spinozistisch. Nun wird in unserer Schrift der Gottesbegriff Descartes' dergestalt gelehrt und erläutert, daß wir deutlich sehen, wie die Lehre von der Eminenz Gottes in die seiner Immanenz übergeht. Wenn Gott auf eminente Weise (eminenter) enthält, was in den geschaffenen Wesen zur Erscheinung kommt oder in Wirklichkeit (formaliter) gegeben wird, so ist er eine solche Ursache aller Dinge, die mehr Realität hat als die Natur: daher muß er seinem Wesen nach von der letzteren unterschieden werden, und es kann ihm unmöglich das Attribut der Ausdehnung und Körperlichkeit zukommen, vielmehr bewirkt er alles aus seiner absoluten Willensfreiheit. So die Lehre Descartes', welche Spinoza wiedergiebt.[1]

Sind aber alle Dinge von Gott kraft seines Willens geschaffen, so sind sie von ihm gewollt oder vorherbestimmt, und da in Gott keine Veränderung und keine Zeit stattfindet, — denn die Zeit ist auch nach Descartes nur unsere Vorstellungsart (modus cogitandi) — so sind die Dinge von Gott ewig gewollt, nicht etwa so, daß sie erst gewollt und dann geschaffen werden, denn dies hieße Zeitunterschiede in Gott setzen, vielmehr ist sein Wollen gleich Schaffen: daher ist die Schöpfung ewig und zwar so, daß sie nie auf andere Art oder in anderer Ordnung hätte geschehen können, als sie geschehen ist. Sonst müßte man annehmen, daß Gott auch etwas anderes hätte wollen (hervorbringen) können, daß also ein Zustand in Gott war, welcher seinem schöpferischen Willen und dem Beschluß, diese Welt zu schaffen, voranging. Aber es giebt in ihm keine Zeitunterschiede. Daher fällt Gottes Sein mit seinem Wollen, wie dieses mit seinem Wirken (Schaffen) zusammen, und die Schöpfung ist mithin ewig und nothwendig. So lange wir diese Nothwendigkeit der Dinge nicht einsehen, meinen wir, daß etwas bloß möglich sei oder zufällig geschehe, daß es nicht oder auch anders sein könne, als es ist. Unbegriffene Nothwendigkeit erscheint uns als Möglichkeit und Zufall, daher nennt

[1] Cog. metaph. I. cap. II. Op. I. pg. 94.

Spinoza diese Vorstellungsarten „Mängel unseres Verstandes (defectus nostri intellectus)".[1]

Wenn aber alles nach göttlicher Vorherbestimmung geschieht oder (was dasselbe heißt) aus dem ewigen und nothwendigen Wesen Gottes folgt, so ist nicht zu begreifen, wie sich damit die menschliche Freiheit verträgt. „Wenn wir auf unsere Natur achten, so erkennen wir klar und deutlich, daß wir in unseren Handlungen frei sind; wenn wir auf das Wesen Gottes achten, so sehen wir klar und deutlich, daß alles von ihm abhängt und nichts geschieht, was er nicht seit Ewigkeit gewollt hat. Wie aber der menschliche Wille in jedem einzelnen Moment dergestalt von Gott hervorgebracht wird, daß er frei bleibt, das wissen wir nicht, denn es giebt vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt."[2]

Aehnlich heißt es an einer anderen Stelle, wo von der göttlichen Mitwirkung gehandelt und die Erhaltung der Dinge als eine beständige Schöpfung erklärt wird: „Wir haben bewiesen, daß die Dinge von sich aus nie im Stande sind, etwas zu bewirken oder zu irgend einer Handlung sich selbst zu bestimmen, und daß diese Behauptung nicht bloß von den Wesen außer dem Menschen, sondern auch von dem menschlichen Willen selbst gilt". „Kein Ding kann den Willen bestimmen, noch kann andererseits dieser bestimmt werden außer allein durch die Macht Gottes. Wie aber damit die menschliche Freiheit sich vereinigen lasse oder wie Gott diese seine Wirksamkeit mit Wahrung der menschlichen Freiheit ausüben könne: das bekennen wir nicht zu wissen und haben uns über diesen Punkt schon öfter ausgesprochen."[3]

Nun sind wir durch die Vorrede unterrichtet, daß Spinoza keineswegs die Unerkennbarkeit der Dinge einräumt. Wenn er sagt: „Die menschliche Freiheit ist, aber sie ist unbegreiflich oder ihre Vereinbarkeit mit dem göttlichen Wirken nicht zu fassen", so will er (gemäß der Vorrede) gesagt haben: „Wir begreifen, daß die menschliche Freiheit nicht ist". Er erklärt es auch unumwunden, indem er aus der durchgängigen Einheit der Natur die Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit herleitet. „Aus unserem Satz, daß die gesammte Natur als Inbegriff aller bewirkten Dinge nur ein einziges Wesen ausmacht, folgt, daß der Mensch ein

[1] Cog. metaph. I. cap. III. pg. 100—101. — [2] Ebendas. — [3] Cog. II. cap. XI. pg. 131—132.

Theil der Natur ist, welcher mit allen übrigen nothwendig zusammenhängt." Das heißt: der Mensch ist ein Glied in der Kette der Dinge.[1]

Die menschliche Willensfreiheit ist demnach keine Instanz wider den Satz, daß aus der ewigen Wirksamkeit Gottes alles nothwendig folgt. Das Böse ist kein Zeugniß für die Freiheit und keine Instanz wider die Verneinung derselben. Wenn alles nach göttlicher Vorherbestimmung und kraft göttlicher Wirksamkeit geschieht, so kann nichts anders sein als es ist, die Dinge sind dann weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen, die menschlichen Handlungen weder gut noch böse.[2] Uebel und Sünde existiren nicht in der Natur der Dinge, sondern bloß in der Vorstellung der Menschen, ihre Geltung ist nicht real, sondern imaginär. Spinoza sagt: „Da Uebel und Sünden nichts in den Dingen sind, sondern sich bloß in dem die Dinge mit einander vergleichenden Menschengeiste finden, so folgt, daß Gott diese Objecte selbst nicht außerhalb der menschlichen Geister erkennt".[3]

Auch die Strafwürdigkeit und Bestrafung der Verbrecher ist keine Instanz wider die Verneinung der Realität des Bösen und der Freiheit. Denn die Strafe folgt ebenso nothwendig aus der bösen oder verderblichen Handlung, wie diese aus den vorhergehenden Ursachen. „Du fragst: warum werden die Gottlosen gestraft, die ja gemäß ihrer Natur nach göttlicher Vorherbestimmung handeln? Ich antworte: ihre Strafe geschieht auch nach göttlicher Vorherbestimmung; und wenn nur solche Leute zu strafen wären, die nach unserer Meinung mit voller Freiheit gesündigt haben, so frage ich: warum vertilgt man denn die giftigen Schlangen, die ja bloß zufolge ihrer Natur Verderben bringen und nicht anders können?"[4]

Es ist demnach völlig einleuchtend, daß Spinoza im Anhange seiner Schrift die menschliche Willensfreiheit direct und indirect verneint, nachdem er sie vorher, im ersten Theile seines Lehrbuchs, nach cartesianischer Richtschnur behauptet hatte.[5] Hieraus erhellt, daß Spinozas metaphysische Gedanken keineswegs bloß zur Erläuterung der vorausgeschickten Principienlehre Descartes' bestimmt sind. Freilich wird im letzten Capitel des Anhangs die Freiheitslehre wider deterministische Einwürfe, insbesondere die Heereboords, vertheidigt, aber es ist sehr

[1] Cog. II. cap. IX. pg. 124. — [2] Cog. I. cap. VI. pg. 105. — [3] Cog. II. cap. VII. pg. 119. — [4] Cog. II. cap. VIII. pg. 123. — [5] Princ. phil. I. Prop. XV. Schol.

bemerkenswerth, daß die Art der Begründung an dieſer Stelle der carteſianiſchen Lehre widerſtreitet und die ſpinoziſtiſche (d. h. die Verneinung der Freiheit) in ſich trägt. Hier wird die Freiheit keineswegs auf dieſelbe Weiſe bejaht als in jenem Scholion des erſten Theils der Principienlehre: es iſt daher, ſtreng genommen, nicht richtig, beide Stellen, wie die Vorrede thut, auf gleichem Fuß zu behandeln. Spinoza braucht im Sinne der Determiniſten das bekannte Beiſpiel von Buridans Eſel, der zwiſchen Heu und Gras verhungern muß, wenn er von beiden Seiten gleich ſtark determinirt und ſo in den Zuſtand der Willensindifferenz gebracht wird, die alles Handeln unmöglich macht.

Dieſer Fall, ſagt Spinoza, iſt beim Menſchen unmöglich. Wenn der Menſch im Zuſtande der Willensindifferenz, unter der Einwirkung verſchiedener, gleich ſtarker Determinationen vor Hunger und Durſt umkäme, ſo wäre er kein Menſch, kein denkendes Weſen, ſondern der dümmſte aller Eſel.[1] Alſo iſt nach dieſer Argumentation der Menſch nicht, wie Buridans Eſel, determinirt, ſondern frei: er iſt frei, weil er ein denkendes Weſen iſt, d. h. durch Vernunftgründe determinirt wird. Verallgemeinern wir den Satz, ſo daß die Willensſtrebungen und Handlungen des Menſchen durch ſeine Art vorzuſtellen und zu denken beſtimmt werden, ſo folgt, daß der Wille gleich iſt dem Verſtande und daher keineswegs die Freiheit beſitzt, welche ihm Descartes zuſchreibt.

Dies iſt Spinozas Lehre überhaupt, ſie iſt es auch an dieſer Stelle, während in jenem Scholion gemäß der carteſianiſchen Lehre erklärt wurde, daß der Wille umfaſſender ſei als die Erkenntniß, daher von ihr unabhängig und ſeinem Weſen nach unbeſchränkt. Hier ſagt Spinoza unter der carteſianiſchen Vorausſetzung, daß der menſchliche Geiſt eine denkende Subſtanz ſei: „Daraus folgt, daß derſelbe rein aus ſeiner Natur zu handeln, nämlich zu denken oder, was daſſelbe heißt, zu bejahen und zu verneinen vermag. Dieſe Handlungen denkender Art (actiones cogitativae), deren alleinige Urſache der menſchliche Geiſt iſt, heißen Willensſtrebungen (Begehrungen, volitiones), der menſchliche Geiſt aber als die zureichende Urſache ſolcher Handlungen heißt Wille.“[2] Hier iſt alſo wollen oder bejahen und verneinen = denken. Dagegen bei Descartes und in dem angeführten Scholion Spinozas iſt der Wille oder das Vermögen

[1] Cog. II. cap. XII. pg. 136. — [2] Ebendaſ. pg. 135—136.

zu bejahen und zu verneinen vom Denken und Vorſtellen verſchieden, durch keine Grenzen determinirt, daher vollkommen unabhängig und frei und vermöge dieſer Freiheit die Urſache des Irrthums.[1]

### 2. Gott und Welt.

Spinoza lehrt in ſeinen metaphyſiſchen Gedanken eine ewige und nothwendige Ordnung der Dinge als göttliche Schöpfung oder Wirkung des göttlichen Willens. Es giebt zwei Hauptinſtanzen, welche zur Widerlegung dieſer Lehre geltend gemacht werden können: die göttliche und die menſchliche Willkür. Beide gelten in der Lehre Descartes'. Die Inſtanz der menſchlichen Willkür (Willensfreiheit) hat ſich Spinoza, wie wir ausführlich gezeigt haben, gründlich aus dem Wege geräumt. Es bleibt die Frage nach der göttlichen Willkür übrig. So lange Gott als die eminente Urſache aller Dinge gilt, muß dieſe Willkür bejaht werden, und es ſcheint demnach möglich, daß Gott in ſeiner Freiheit und Machtvollkommenheit auch eine andere Ordnung der Dinge hätte wollen und bewirken können als die vorhandene, daß er die letztere in jedem Augenblick von Grund aus zu ändern vermag. Dann iſt bei Gott alles *möglich*, nichts nothwendig, und das Daſein wie die Ordnung der Welt *zufällig*. Nun wiſſen wir ſchon, daß Spinoza die Möglichkeit und Zufälligkeit der Dinge völlig verneint, ſie bedeuten ihm in Wirklichkeit nichts und gelten für bloße Defecte unſerer Einſicht.[2]

Er beſtreitet demnach in Rückſicht auf die Exiſtenz und Ordnung der Dinge die göttliche Willkür, mit welcher jene Vorſtellungen Hand in Hand gehen; er verneint demnach die eminente Cauſalität Gottes, welche ohne Willkür nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich erklärt Spinoza, daß in Gott Wollen und Wirken, Weſen und Wille identiſch ſeien, daher die Schöpfung ewig; daß die Unwandelbarkeit Gottes die Möglichkeit, ſo und auch anders handeln zu können, ausſchließe, daher die Exiſtenz und Ordnung der Dinge nothwendig.[3]

Aus dem Begriff Gottes folgt, daß er die höchſte Intelligenz und durch ſich ſelbſt das vollkommenſte Weſen iſt: daraus folgt ſeine Unabhängigkeit und Einheit. Denn gäbe es mehrere Götter oder höchſt vollkommene Weſen, ſo müßte jedes die Vollkommenheit des anderen erkennen, alſo in dieſem Punkt von einem Object außer ſich abhängig ſein, was mit ſeiner Vollkommenheit ſtreitet. Daher iſt

[1] Princ. phil. I. Prop. XV. Schol. — [2] S. oben S. 297—298. — [3] S. oben S. 298 flgd.

Gott einzig.[1] Aus der Vollkommenheit folgt seine Allwissenheit, er begreift die Ideen aller Dinge in sich, diese aber können nicht Objecte außer ihm sein, sonst wäre Gott in seiner Erkenntniß von ihnen abhängig, sie sind daher in ihm und vollkommen durch die göttlichen Ideen bestimmt oder, was dasselbe heißt: Gottes Erkennen ist identisch mit seinem Wirken und Wollen. Aus der Einheit Gottes folgt, daß auch seine Erkenntniß den Charakter der Einheit hat, daß es nicht viele und verschiedene, sondern eine Idee ist, welche den göttlichen Schöpfungswillen ausmacht. „Wenn wir auf die Analogie der gesammten Natur achten, so können wir dieselbe als ein einziges Wesen betrachten und daraus folgern, daß die bewirkte Natur nur aus einer Idee oder einem Willensbeschluß Gottes hervorgeht."[2]

Hier macht Spinoza die erfahrungsmäßige Analogie in der Natur zum Erkenntnißgrunde ihrer einheitlichen Idee in Gott. In Wahrheit ist die Einheit Gottes und seiner Idee der Dinge, welche identisch ist mit seinem Willen, der Realgrund der durchgängigen Einheit der Natur. Daß Spinoza die Sache so versteht, zeigt sich an einer späteren Stelle, wo (ohne Berufung auf die Analogien in der Welt) einfach gesagt wird: „Die ganze bewirkte Natur ist nur ein einziges Wesen".[3] Es ist eine selbstverständliche Folge dieses Satzes, daß der cartesianische Dualismus zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen nicht mehr gilt, denn unter dieser Voraussetzung kann die Natur oder die Ordnung der Dinge unmöglich ein einziges Wesen genannt werden. Die Natureinheit folgt nur aus der göttlichen Alleinheit, in welcher die Attribute des Denkens und der Ausdehnung trotz ihres Gegensatzes ewig und nothwendig vereinigt sind.

Es ist dargethan, daß Spinoza in seinen metaphysischen Gedanken Gottes Wesen und Willen, sein Wollen und Erkennen, sein Erkennen und Wirken als völlig identisch betrachtet. Er erklärt diese Identität indirect, wenn er sagt: „Wie sich Gottes Wesen, Verstand und Wille unterscheiden, wissen wir nicht und rechnen diese Einsicht unter die bloßen Wünsche". Die Unbegreiflichkeit der menschlichen Freiheit bedeutet in unserer Schrift deren Nichtsein. So kann auch der Satz, daß die Verschiedenheit zwischen Gottes Wesen, Verstand und Willen

[1] Cog. met. II. cap. II. pg. 110—111. — [2] Cog. met. II. cap. VII. pg. 118—121. — [3] Cog. met. II. cap. IX. pg. 124: quod tota natura naturata non sit nisi unicum ens.

unerfindlich ſei, nur ſagen wollen: ſie ſind *nicht* verſchieden, ſondern identiſch.[1]

Demnach bleibt in dem göttlichen Willen nichts zurück, was über ſein Erkennen und Wirken hinausginge, mehr als dieſe enthielte und als reine Willkür über ihnen ſtände: nichts, das uns noch berechtigen könnte, Gott im Sinne Descartes' für die eminente Urſache der Dinge zu halten. Gott und Welt ſtellen ſich in die Form der Gleichung, und der Satz «Deus sive natura» erſcheint im Hintergrunde der metaphyſiſchen Gedanken Spinozas. Iſt Gott nicht die eminente Urſache aller Dinge, ſo iſt er auch nicht die äußere, und es bleibt nur übrig, ihn als die innere oder *immanente Urſache* zu faſſen, aus welcher alles mit Nothwendigkeit folgt, oder die alles kraft ihres Weſens und ihrer Machtvollkommenheit bewirkt, vollkommen unbedingt und ohne jede Willkür.

Daher ſind von der göttlichen Cauſalität die *Zwecke* auszuſchließen, welche als Muſter oder Urbilder der Dinge der Wirkſamkeit Gottes vorausgeſetzt werden müßten und als Richtſchnur dieſelbe bedingen würden. Auch dieſe Beſtimmung iſt erkennbar genug in unſerer Schrift enthalten. „In der Schöpfung", ſagt Spinoza, „giebt es außer der causa efficiens keine Mitwirkung anderer Urſachen, oder zur Exiſtenz der geſchaffenen Dinge wird nichts vorausgeſetzt als Gott." „Ich hätte kurzweg ſagen können, daß die Schöpfung alle Urſachen überhaupt außer der causa efficiens verneint und ausſchließt. Doch habe ich den Ausdruck „Mitwirkung anderer Urſachen" lieber gewählt, um nicht auf die Frage antworten zu müſſen: ob ſich Gott bei der Schöpfung keinen *Zweck* vorgeſetzt habe, weshalb er die Dinge geſchaffen? Darum habe ich zu größerer Deutlichkeit die Erklärung hinzugefügt, daß die geſchaffenen Weſen bloß durch Gott bedingt ſind; denn hat ſich Gott einen Zweck vorgeſetzt, ſo war dieſer ſicher nicht außer ihm, weil außer Gott nichts iſt, das ihn zum Handeln antreiben könnte."[2] Damit iſt klar genug geſagt, daß die ſogenannten Zwecke Gottes unter ſeine nothwendigen Wirkungen gehören und mit dieſen zuſammenfallen.

Gottes Macht, Verſtand und Wille ſind nicht verſchiedene und beſondere Eigenſchaften, ſondern vollkommen eines mit ſeinem Weſen: daher iſt Gott nicht als die eminente, ſondern als die immanente

[1] Cog. met. II. cap. VIII. pg. 121. — [2] Cog. met. II. cap. X. pg. 125 bis 126.

Ursache aller Dinge zu begreifen, als das eine, unendliche, allumfassende, alles bewirkende Wesen: als das wahrhaft Alleine. Es ist nicht einzusehen, sagt Spinoza, wie jene Vermögen Gottes verschiedene und besondere Eigenschaften sein sollen. „Freilich fehlt es nicht an einem Wort, welches die Theologen gleich bei der Hand haben, um die Sache zu erklären: sie reden von der Persönlichkeit Gottes. Wir kennen dieses Wort auch, aber nicht seine Bedeutung und sind außer Stande, uns darunter etwas Klares und Deutliches zu denken, obwohl wir der festen Zuversicht leben, daß Gott dermaleinst es den Seinigen offenbaren werde, wenn ihn die gläubigen Seelen verheißenermaßen von Angesicht zu Angesicht schauen." „Wir erkennen klar und deutlich, daß Gottes Verstand, Macht und Wille nicht verschiedene Eigenschaften sind, sondern als solche nur der menschlichen Auffassung erscheinen." „Wenn wir von Gott sagen, daß er haßt oder liebt, so ist das nicht anders zu verstehen, als wenn es in der Schrift heißt, daß die Erde Menschen ausspeien werde, und was dergleichen mehr ist."[1] „Wenn uns in den heiligen Urkunden noch anderes begegnet, das unser Bedenken erregt, so ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, denn wir untersuchen hier nur solche Dinge, welche wir durch unsere natürliche Vernunft mit völliger Sicherheit erfassen können, und der einleuchtende Beweis einer Sache läßt uns überzeugt sein, daß die heilige Schrift dasselbe lehren müsse, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widerstreiten, und die Bibel kann unmöglich Possen lehren, wie sie der Volksglaube sich einbildet. Wenn wir etwas in ihr fänden, was dem natürlichen Lichte widerspräche, so würden wir die Schrift mit derselben Freiheit widerlegen dürfen als den Koran und den Talmud; doch sei es fern zu denken, daß die heiligen Urkunden vernunftwidrige Dinge enthalten können.

Wir sehen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes ganz so behandelt, wie die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften und die menschliche Freiheit: er verneint ihre Erkennbarkeit, d. h. er verneint sie selbst. Er wendet den Grundsatz der rationalen Erklärung auch auf die Schrift an, und wir erkennen an dieser Stelle schon die Aufgabe, welche er im theologisch-politischen Tractat zu lösen sucht.

Ist nun die Welt eine ewige und nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, so muß in der Natur der Dinge alles aus Gründen

[1] Cog. II. cap. VIII. pg. 121—123.

erkannt und abgeleitet werden nach dem Vorbilde der geometriſchen Methode. Mit dem wahren Begriffe Gottes iſt die Nothwendigkeit der Dinge gegeben.

Sobald uns dieſe Wahrheit verſchwindet und die Täuſchung der menſchlichen Willensfreiheit zurückkehrt, überreden wir uns, daß die Sache auch anders hätte ſein können, und ſtatt der Vernunft folgen wir den Irrlichtern der Imagination, die uns überall Möglichkeiten und Zufälle vorſpiegelt. Die Richtſchnur der wahren Erkenntniß zu erleuchten, braucht Spinoza in ſeinen metaphyſiſchen Gedanken ein bibliſches Beiſpiel. Joſias verbrannte welche Gebeine der Götzendiener auf dem Altare Jerobeams, der Prophet hatte es vorhergeſagt, Gott hatte es gewollt: ſo betrachtet, erſcheint die Handlung als nothwendig. Achten wir dagegen bloß auf Joſias' Willen, ſo erſcheint ſie nur als möglich, als eine Begebenheit, die eben ſo gut nicht geſchehen konnte. Sobald wir die Natur der Dinge von der göttlichen abſondern, für ſich nehmen und die Erſcheinungen vereinzelt betrachten, verſtehen wir nicht mehr die Nothwendigkeit der Weltordnung und unterſcheiden nichtiger Weiſe mögliche, zufällige und nothwendige Begebenheiten. „Daß aber", fährt Spinoza fort, „die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten ſind, folgt aus dem Weſen der Sache. Es iſt fürwahr nur die menſchliche Unwiſſenheit, die ſolche Unterſchiede in den Dingen fingirt. Wenn die Menſchen die ganze Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffen, ſo würden ſie alles eben ſo nothwendig finden, als ſämmtliche Sätze der Mathematik, aber weil dies über das Maß ihrer Erkenntniß hinausgeht, halten ſie gewiſſe Dinge bloß für möglich, nicht aber für nothwendig. Deshalb muß man ſagen, daß Gott entweder nichts vermag, weil in Wahrheit alles nothwendig iſt, oder daß er alles vermag und die in den Dingen vorhandene Nothwendigkeit lediglich in ſeinem Willen beſteht und aus demſelben folgt." [1]

Da nun Spinoza die vollſtändige Erkennbarkeit der Dinge bejaht und die reale Geltung des Irrationalen oder Unbegreiflichen verneint, ſo iſt klar, daß ſeiner Lehre gemäß die Aufgabe der Philoſophie darin beſteht: das Weltall more geometrico zu erkennen. Dieſe Methode war in dem kurzen Tractat in Ausſicht genommen und in dem erſten Theile ſeines Anhangs angewendet worden; ſie zeigte ſich in dem Ver-

[1] Cog. II. cap. IX. pg. 124.

such über die Verbesserung des Verstandes als der alleinige Weg, auf welchem die Erkenntniß das wahre Ziel des Lebens erreicht; sie ist die Form, worin Spinoza die cartesianische Principienlehre darstellt, und welche er in seinen metaphysischen Gedanken zur Erklärung des Universums und zur Einsicht in die wahre Ordnung der Dinge fordert. Die ausgeführte Lösung dieser Aufgabe ist die Ethik.[1]

---

[1] In der Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum gewidmeten Sammlung von Festschriften (1887) findet sich an dritter Stelle von J. Freudenthal ein Aufsatz „Spinoza und die Scholastik" (S. 85—138), worin der Einfluß der jüngeren Scholastik auf Spinoza und dessen Abhängigkeit von derselben genauer als bisher dargelegt und insbesondere die «Cogitata metaphysica» als diejenige Schrift in Anspruch genommen wird, welche den Scholasticismus Spinozas sowohl beurkunde als offenbare. „Die Cogitata", so sagt der Verf., „sind demnach — um die Ergebnisse dieser Untersuchung kurz zusammenzufassen — eine vom Standpunkt des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik. Leise Hindeutungen auf des Verfassers eigene Anschauungen fehlen nicht; doch treten dieselben nicht zahlreicher und entschiedener hervor als in den Principia philosophiae Cartesianae" (S. 118—119).

Von dieser seiner Auffassung aus bestreitet Freudenthal meine im Text entwickelte Ansicht von der Bedeutung der «Cogitata metaphysica», wie dieselbe als Anhang seiner Darstellung der cartesianischen Principienlehre hinzugefügt sind. „Welchen Zweck", so meint der Verf., „Spinoza mit der Abfassung und Herausgabe dieser Schrift verbunden hat, ist noch nicht aufgeklärt. Am ausführlichsten hat K. Fischer in seiner glanzvollen Darstellung der Lehre Spinozas hierüber sich ausgesprochen" (S. 94). „In glänzender Beweisführung sucht derselbe darzuthun, daß Spinoza in den Cogitata den Zweck verfolge, die ihn von Descartes trennenden Unterschiede zu verdeutlichen: aus der von Spinoza gegebenen Begründung der cartesianischen Gedanken sollen die eigenen hervorleuchten." „Man wird den Scharfsinn und die Eleganz dieser Beweisführung, von welcher nur ein Schatten in diesem dürftigen Auszuge sichtbar geworden ist, bewundern, aber ihren Ergebnissen wird man widersprechen müssen" (S. 98—99). Prüfen wir, mit welchem Recht.

In der Bezeichnung und Unterscheidung der beiden Theile der Metaphysik, in der Bezeichnung und Unterscheidung der Eigenschaften Gottes läßt uns Freudenthal gewisse Uebereinstimmungen (nicht der Lehre, sondern) der Ausdrücke, Worte und Namen zwischen Spinoza und den „Scholastikern" wahrnehmen, als deren Hauptrepräsentanten er den Jesuiten Suarez und die beiden Leydener Professoren calvinistischen Bekenntnisses Burgersdijck und Heereboord (den Feind des A. Geulinx) hervorhebt (S. 105—110 flgd.) Indessen Ueberschriften und Inhaltstitel sind nicht der Inhalt.

Digitized by Google

# Zwölftes Capitel.

## Der theologisch-politische Tractat. Das Recht der Denkfreiheit.

### I. Veranlassung und Aufgabe.

#### 1. Geschichtliche Voraussetzungen und Zeitfrage.

In der Lebens- und Entwicklungsgeschichte des Philosophen haben wir uns über die Entstehung dieses Werks, das die Jugendschicksale Spinozas zur Veranlassung und die seiner letzten Jahre zur Folge

1. Spinoza hat uns durch die Vorrede wissen lassen, daß er die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens und von der Schranke der menschlichen Erkenntniß für falsch halte. Beide Lehren sind in dem Satze vereinigt, daß unser Wille größer ist als unser Verstand, daß jener uneingeschränkt sei, dieser aber beschränkt. In diesem Satze steckt der Cartesianismus, wie in seinem Gegentheil der Spinozismus. Das Gegentheil besagt, daß unser Erkenntnißvermögen nicht bloß beschränkt, sondern auch unbeschränkt ist, unser Wille aber von der Erkenntniß abhängt und so ist wie diese.

2. Wenn auch Spinoza durch die Vorrede uns nicht so ausdrücklich auf seine Verneinungen und Affirmationen hingewiesen hätte, so müßte der aufmerksame und eindringende Leser dieselben in seinen «Cogitata metaphysica» erkennen und zwar in Sätzen nicht bloß gefolgerter, sondern ausgesprochener Art, denn sie enthalten die ganze Differenz zwischen Spinoza und der Scholastik, zwischen Spinoza und Descartes.

3. Er lehrt, daß aus der Unbedingtheit des göttlichen Willens und der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens eine ewige Ordnung der Dinge hervorgehe, in welcher alles so nothwendig folge, wie die Sätze in der Mathematik. Ich wiederhole seine Worte: „Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar zu erkennen vermöchten, so würden sie alles ebenso nothwendig finden, wie die Sätze der Mathematik, aber weil diese Einsicht die menschliche Erkenntniß übersteigt, so meinen wir, daß dieses oder jenes zwar möglich, aber nicht nothwendig sei" (Cog. Pars II. Cap. IX).

4. Wenn ich sage: „etwas übersteigt die Fassungskraft der menschlichen Vernunft, so gilt dieser Satz im Sinne Descartes', keineswegs in dem meinigen". So bedeutet uns Spinoza in der Vorrede. Und er kommt so oft und so geflissentlich auf dieses vermeintliche Unvermögen zurück, daß er uns ausdrücklich bemerkbar macht, wie oft er es schon gesagt habe: «fatemur nos ignorare, qua de re jam saepius locuti sumus» (Cog. II. Cap. XI).

5. Die Ordnung der Dinge ist ebenso nothwendig und ebenso erkennbar, wie die Sätze der Mathematik. Wenn diese Einsicht die menschliche Fassungskraft übersteigt, so könnte Spinoza dieselbe weder haben noch aussprechen. Indem er sie ausspricht, beweist er thatsächlich, daß sie die menschliche Fassungskraft nicht übersteigt; daher leuchtet ein, daß Spinoza die durchgängige Nothwendigkeit und mathematisch geordnete Erkennbarkeit der Weltordnung in seinen «Cogitata metaphysica» bejaht und lehrt, auch abgesehen von der Vorrede.



Digitized by Google

gehabt hat, genau unterrichtet.[1] Der Conflict mit den Rabbinern, der Bannfluch der Synagoge, die (uns wahrscheinlich gemachte) zeitweilige Verbannung aus Amsterdam und die Rechtfertigung, welche er

6. Eine solche Weltansicht zerstört die Scholastik von Grund aus. Wo hat je ein Scholastiker, gleichviel ob ein alter oder ein junger, etwas ähnliches gelehrt? Aber die Scholastiker haben ja unter den Eigenschaften Gottes auch die Unermeßlichkeit und die Unveränderlichkeit genannt. Spinoza thut dasselbe. Die Scholastiker haben jene «immensitas», diese «immutabilitas» genannt. Spinoza thut dasselbe. Und nun heißt es: „Spinoza und die Scholastik".

7. Spinoza lehrt, daß die Schöpfung, d. h. die ewige und nothwendige Ordnung der Dinge der menschlichen Vernunft vollkommen einleuchte, aber die geoffenbarte und theologische Erkenntniß davon gänzlich verschieden sei und von ganz anderer Art, daher auch die Engel nicht in die Metaphysik, sondern bloß in die Theologie gehören, «cujus cognitio cum sit prorsus alia sive toto genere diversa a cognitione naturali, nullo modo cum illa miscenda est (Cog. II. Cap. XII).

8. Wenn aber die Engel nicht in die erkennbare Ordnung der Dinge gehören, so gehören sie auch nicht in die Schöpfung, als welche eines ist mit der ewigen und nothwendigen Ordnung der Dinge. Ich nehme an, daß Spinoza aus zwei zusammenhängenden Sätzen, welche er ausspricht, den Schlußsatz zu ziehen vermocht hat; ich nehme an, daß er bis drei zählen konnte, und daß er auch solche Leser im Auge gehabt hat, welche im Stande waren, bis drei zu zählen. (Daher trifft mich der Vorwurf nicht, welchen Freudenthal mir macht: „Es ist immer mißlich, die Lehre eines Philosophen bestimmen zu wollen, wie K. Fischer es thut, nicht nach den Meinungen, die er ausspricht, sondern auf Grund der Consequenzen, die man aus seinen Worten zieht.)

Wo hat je ein Scholastiker eine Schöpfung gelehrt, welche das Dasein der Engel von sich ausschließt?

9. Aus der unbedingten Geltung unserer Vernunfterkenntniß (folgt nicht bloß, sondern) folgert Spinoza, daß auch die heiligen Schriften vernunftgemäß zu prüfen sind, nicht bloß der Talmud und der Koran, sondern auch die Bibel, denn die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widerstreiten (Cog. II. Cap. VIII). Diese Sätze schmecken schon nach dem theologisch-politischen Tractat, aber gar nicht nach der Scholastik.

10. Aus der rationalen Erkennbarkeit der Schöpfung, d. h. der ewigen und naturgesetzlichen Ordnung der Dinge erhellt die Unmöglichkeit einer Abschaffung der Naturgesetze, d. h. die Unmöglichkeit der Wunder, beispielsweise die Unmöglichkeit, daß Engel erscheinen, daß Bileams Eselin gesprochen habe, u. s. f. Daß Gott die Welt nach einer unwandelbaren Ordnung regiere, sei ein weit größeres Wunder, als wenn er um der menschlichen Dummheit willen (propter stultitiam hominum) die Naturgesetze abschaffe (Cog. II. Cap. IX). Hier redet der unverhohlene Spinoza, der schon den tractatus theologico-politicus im Kopfe

[1] Zu vgl. Buch II. Cap. IV. S. 131 flgd. Cap. V. S. 147—149. S. 155—160. Cap. VI. S. 192 flgd. Cap. VII. S. 206 flgd.

damals niederschrieb, mußten ihn zu einer Untersuchung der Rechtsgründe bewegen, aus denen die kirchliche und politische Behörde solche

hat. Und dieser Spinoza in diesen seinen «Cogitata metaphysica» soll ein Nachzügler der Scholastiker sein?

11. Aus dem Wesen und der Einheit Gottes folgt, daß die gesammte Ordnung der Dinge (natura naturata) ein einziges Wesen (unicum ens) und der Mensch einen Theil desselben ausmacht, der mit allen übrigen Dingen nothwendig zusammenhängt (Cog. II. Cap. VII und IX). Dieser Satz widerstreitet der dualistischen Grundlehre des Descartes in Ansehung der Substantialität sowohl der Welt als auch des Menschen: in diesem Satz steckt der ganze Spinozismus.

12. Wie sich die göttlichen Attribute Wesenheit, Wille und Verstand unterscheiden, das wollen uns die Theologen durch das Wort „Persönlichkeit" erklären. „Wir kennen das Wort", sagt Spinoza, „aber wir wissen nicht, was es bedeutet und sind außer Stande, uns einen klaren und deutlichen Begriff davon zu bilden" (Cog. II. Cap. VIII). Da es nach Spinoza zwar viel Unerkanntes, aber nichts Unerkennbares giebt, vielmehr das unerkennbare Sein gleich ist dem Nichtsein, so leuchtet ein, daß er die Persönlichkeit Gottes, wie sie bei den Theologen gang und gäbe ist, als etwas Unbegreifliches verneint und darum die Unpersönlichkeit Gottes behauptet: er lehrt sie indirect in den «Cogitata metaphysica», direct in der Ethik.

13. Wenn Spinoza lehrt, daß in der Körperwelt nichts anderes angetroffen werde als mechanische Gebilde und Verrichtungen, weshalb die Lehre von den drei Arten oder Stufen des Seelenlebens der Pflanzen, Thiere und Menschen in das Reich leerer Einbildungen (figmenta) gehöre (Cog. II. Cap. VI), so sind diese Sätze zwar ganz cartesianisch, aber völlig antiaristotelisch und antischolastisch.

14. Was will Spinoza in dem letzten Capitel seiner Cogitata mit Buridans Esel, der zwischen Heu und Gras verhungert, weil er von den beiden Arten des Futters mit gleicher Stärke gelockt wird? So meinen die Deterministen, gegen welche der indeterministisch und nominalistisch gesinnte Pariser Scholastiker Johannes Buridanus jenes Gleichniß, wie ich glaube, gerichtet hat. Natürlicher weise verhungert der Esel in dem gegebenen Falle keineswegs, etwa den Indeterministen oder dem Professor Heereboord zu Liebe!

Der Esel, dessen Vorstellung an dem sinnlichen und gegenwärtigen Eindruck haftet, steht vor der Wahl zwischen Heu oder Gras; dagegen der Mensch, welcher urtheilt und schließt, d. h. denkt, steht vor der Wahl (nicht bloß zwischen zwei Nahrungsobjecten von gleicher Annehmlichkeit, sondern) zwischen Essen oder Verhungern, Leben oder Tod, Sein oder Nichtsein. Er wäre ja der allerärgste Esel, wenn er verhungerte. In seinem Denken und Urtheilen liegt auch das Bejahen und Verneinen, das Wählen und Wollen: dieses ist durch jenes völlig bestimmt oder determinirt.

Aus dem denkenden Wesen des Menschen folgen die Denkacte (actus cogitativi), welche die Willensacte (volitiones) in sich schließen und bestimmen. Demnach schreibt Spinoza das Vermögen des Bejahens und Verneinens nicht, wie Descartes,

Schicksale über ihn verhängen durften. Er war um seiner religiösen Ueberzeugungen willen, die sich auf philosophische gründeten, bestraft und in der Sicherheit seiner bürgerlichen Stellung schwer geschädigt worden. Wir wissen, daß seine Vertheidigungsschrift ein Protest war, der das Recht der jüdischen Glaubensrichter bestritt und wahrscheinlich schon den Grundgedanken enthielt, den Spinoza neun Jahre später in seinem theologisch-politischen Tractat ausführte, denn er sagt in dem letzteren: „Ich schreibe hier nichts, was ich nicht schon längst und lange bedacht habe".[1] Daher läßt sich annehmen, daß, wie Bayle berichtet, in jener bisher verlorenen Apologie die Grundzüge des späteren Werks vorbereitet waren. Auch bemerken wir, daß der theologisch-politische

dem Willen zu, unabhängig vom Verstande, sondern dem Denken, mit welchem der Wille zusammenfällt und identisch ist, wie die Ethik lehrt: «intellectus et voluntas unum idemque sunt». Hier in den Cogitata heißt es: «cogitare, hoc est, affirmare et negare». „Wir haben es eben gesagt, ja dargethan, daß der Wille nichts ist als der Geist selbst, diesen aber nennen wir ein denkendes, d. h. bejahendes und verneinendes Wesen. Und hieraus schließen wir mit aller Klarheit, daß unser Geist, wenn wir bloß auf sein eigenstes Wesen achten, das Vermögen sowohl des Bejahens als auch des Verneinens besitzt, denn darin besteht das Denken «id enim, inquam, est cogitare»" (Cog. II. Cap. XII. Paulus). pg. 138.

Das Vermögen, welches Descartes dem Willen zugeschrieben hat, gehört nach Spinoza dem Verstande: er überträgt das Vermögen des Bejahens und Verneinens vom Willen auf den Verstand. Indem er den cartesianischen Indeterminismus zu vertheidigen scheint, vertheidigt und lehrt er in der bündigsten Form seinen eigenen Determinismus. Buridans Esel, dieses Gleichniß der Indeterministen, verwandelt er in ein treffendes Gleichniß des Gegentheils. Der Mensch wäre ja der ärgste Esel in der Welt, wenn er mitten unter Speisen wider alle Vernunft und Einsicht verhungern wollte.

15. Um den Lesern die Bedeutung der «Cogitata metaphysica» gleichsam ad oculos zu demonstriren, so mögen sie nur den Absichten und Worten Spinozas gemäß auf die beiden Beispiele achten, welche er gebraucht hat: Bileams Eselin und Buridans Esel. An der ersten demonstrirt oder erläutert unser Philosoph die Unmöglichkeit der Wunder, an dem zweiten die der menschlichen Willensfreiheit im Sinn der unbedingten Willkür.

Die Unmöglichkeit der Wunder erhellt aus der ewigen, nothwendigen und erkennbaren Ordnung der Dinge (Deus sive natura), kurz gesagt: aus der Immanenz Gottes; eben hieraus erhellt die Unmöglichkeit einer von der Erkenntniß unabhängigen Willensfreiheit. Daher ist Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» als dem Anhange zu seiner Darstellung der cartesianischen Principienlehre weder ein Cartesianer noch weniger ein Scholastiker, sondern derselbe Pantheist und Naturalist, der den theologisch-politischen Tractat und die Ethik verfaßt hat.

[1] Tract. theol.-pol. Op. I. pg. 296.

Tractat eine entschieden antijüdische Gesinnung ausprägt und das Judenthum weit ungünstiger und abgeneigter beurtheilt als die christliche Religion, daß einige Stellen in seinem zwölften Capitel aus den persönlichen Erlebnissen des Verfassers herzurühren scheinen und vielleicht wörtlich in der Vertheidigungsschrift standen, welche Spinoza dem Bannfluch entgegensetzte. In politischer Hinsicht finden wir den Philosophen mit jener republikanischen Partei in den Niederlanden einverstanden, welche die Freiheit der religiösen Ueberzeugung und die Unterordnung der Kirche unter den Staat forderte, einer Partei, deren Führer einst Oldenbarneveld und zu Spinozas Zeit Johann de Witt war.[1] Am Schluß seines Buchs, wo er von dem Unheil und den Opfern politisch-religiöser Verfolgung redet, mochte ihm unter so vielen Fällen auch Oldenbarnevelds Schicksal vor Augen schweben. Das Verhältniß von Kirche und Staat bewegte damals die Geister als eine der wichtigsten politischen und philosophischen Zeitfragen. Ueber die volle Unabhängigkeit der Staatsgewalt von jeder kirchlichen Autorität waren die freien Denker derselben Ansicht. Hobbes hatte in seinen politischen Schriften die absolute Machtvollkommenheit des Staats so unbeschränkt geltend gemacht, daß er ihm auch die kirchliche Autorität in die Hand gab, das religiöse Bekenntniß in der Form des politischen Gehorsams unterwarf und die Religion gänzlich mediatisirte. Fünf Jahre vor dem Werke Spinozas war in Amsterdam unter pseudonymer Maske ein ähnlich gesinntes Buch über das kirchliche Recht erschienen, dessen Verfasser sich «Lucius Antistius Constans» nannte. Bayle nahm die Schrift unter gleicher Kategorie mit dem theologisch-politischen Tractat, einige glaubten, Spinoza sei der Verfasser, dieser aber erklärte selbst, daß er es nicht sei; Leibniz bezeichnete als solchen van den Hoof[2]; wahrscheinlich hat, wie Colerus berichtet, Ludwig Meyer das Buch geschrieben, der im folgenden Jahre (1666) anonym ein Werk herausgab, worin er beweisen wollte, daß die wahre Philosophie der allein gültige Interpret der Schrift sei. Dieses Buch ist der nächste Vorläufer unseres theologisch-politischen Tractats.

### 2. Die Fassung der Aufgabe.

Wir wollen zeigen, wie sich in Spinoza die Aufgabe seines Werks gestaltet. Er bejaht die Freiheit der religiösen Ueberzeugung

[1] S. oben Buch II. Cap. III. S. 113—116. — [2] S. oben Cap. V. S. 176.

und will deren rechtmäßige Geltung begründen. Da nun die religiöse Ansicht auf philosophischer Erkenntniß beruhen *kann* (nicht muß), so wird zur Freiheit der Religion die Denkfreiheit gefordert, welcher zwei herrschende Autoritäten gegenüberstehen: die der Kirche und die des Staats. Wenn nun aus Gründen, die zu beweisen sind, die Kirche dem Staat unterthan sein soll, so muß gefragt werden: ob der Staat das Recht, die Denkfreiheit zu unterdrücken, und nicht vielmehr die Pflicht hat, sie zu beschützen und zu befördern? Nehmen wir an, daß die Glaubens- und Denkfreiheit zur Selbsterhaltung des Staats beitrage und seiner Sicherheit diene, so würde damit ihre rechtmäßige Geltung und die Schutzpflicht des Staats bewiesen sein. Diesen Punkt bezeichnet schon der Titel der Schrift als den Kern ihrer Aufgabe: „Es soll gezeigt werden, daß die Denkfreiheit (libertas philosophandi) nicht bloß unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern ohne die Vernichtung beider nicht aufgehoben werden kann".

Zerlegen wir das Thema in seine Hauptfragen, so betreffen diese das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie, Kirche und Staat, Staat und Denkfreiheit: die erste Frage ist religionsphilosophisch oder theologisch, die zweite kirchenpolitisch, die dritte politisch. Darum nannte Spinoza seinen Tractat und die in demselben enthaltenen Untersuchungen „*theologisch-politisch*".

Es giebt eine Voraussetzung, unter welcher das Verhältniß von Religion und Philosophie, Kirche und Staat einen unversöhnlichen Gegensatz bilden und die Kirche das alleinige Recht der Geistesherrschaft beanspruchen muß: wenn Religion und Philosophie als zwei *Erkenntnißsysteme* gelten, deren eines sich auf die göttliche Offenbarung, das andere auf die natürliche Vernunft gründet. Dann muß die Religion die höchste Autorität in der Erkenntniß behaupten und jede ihrer Lehre widerstreitende Ansicht als einen strafwürdigen Frevel ansehen: sie wird eine Kirche und fordert das Recht, die menschlichen Meinungen zu beherrschen, zu reguliren und jede Abweichung als Ungehorsam zu züchtigen. Die persönliche Ueberzeugungsfreiheit ist unterdrückt, in ihren Aeußerungen bedroht und damit die bürgerliche Sicherheit gefährdet, die der Staat zu bewirken hat. Dieser darf nicht dulden, daß die Religion ihn erschüttert, er darf daher dem Glauben nicht die Autorität einräumen, welche Wissenschaft und Geistesfreiheit unterjocht, vielmehr muß er der Religion in seinem eigenen Interesse ihre gefährliche Kirchengewalt nehmen und den Streit der

Digitized by Google

Meinungen ungefährlich machen, indem er die Freiheit ihrer Aeußerung sichert.

Wenn dem Glauben keine Macht mehr über die Erkenntniß zusteht, so kann er widerstreitende Meinungen nicht mehr fanatisch bekriegen, und wenn der Glaubenshaß und die Verfolgungssucht nicht mehr durch ihr Machtbewußtsein genährt werden, so verlieren sie ihre Kraft, ihre Wirksamkeit erlischt, und an ihre Stelle tritt die stille, friedfertige, dem religiösen Leben gemäße Gesinnung. Daher ist die Geistesfreiheit nicht bloß im Interesse des Staats, sondern eben so sehr in dem der Religion; der Staat will die sichere und darum friedliche Gesellschaft der Menschen, die Religion die fromme und darum friedfertige Gesinnung: daher können beide, wenn sie die Gesetze ihrer Natur erfüllen, einander nicht widerstreiten, und sie vertragen sich beide nicht bloß mit der Denkfreiheit, sondern bedürfen dieselbe im Interesse der Sicherheit und des Friedens; sie sind beide vernichtet, wenn man die Denkfreiheit unterdrückt und der kirchlichen Glaubensautorität opfert. Sind es auch nicht dieselben Bedingungen, aus denen Staat, Religion und Philosophie hervorgehen, so sind es doch dieselben Bedingungen, die ihnen zugleich Gefahr bringen. Wenn der Glaube über die Meinungen *herrscht*, so muß er diese seine Macht zu erhalten suchen, er muß darum hassen und verfolgen, durch den Haß die friedfertige und fromme Gesinnung, durch die Verfolgung die bürgerliche Sicherheit, also das innerste Wesen sowohl der Religion als auch des Staates zerstören.

Nun *muß* der Glaube herrschen, wenn er in der That eine auf göttliche Offenbarung gegründete Erkenntniß besitzt, kraft deren er den weltlichen Mächten des Staats und der Wissenschaft als *göttliche* Autorität gegenüber steht. Wer wollte diese so begründete Macht bestreiten, es sei denn, daß man die Hinfälligkeit ihrer Begründung nachweisen kann? Die jüdische wie die christliche Religion berufen sich auf Thatsachen göttlicher Offenbarung, auf heilige, von Gott inspirirte Urkunden, deren Glaubwürdigkeit nicht den mindesten Zweifel zulasse. Wo blieben sonst die biblischen Weissagungen und Wunder, die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments? Wenn die Bibel im buchstäblichen Sinn das Wort Gottes ist und die wahre Erkenntniß der Dinge enthält, so ruht die biblische Religionslehre und deren Herrschaft auf den sichersten, unantastbaren Grundlagen, vor deren Autorität sich die menschliche Wissenschaft und Gesellschaft beugen muß.

Hier sieht sich Spinoza vor ein Thema gestellt, welches untersucht sein will, weil davon alle übrigen Fragen abhängen. Es handelt sich um die Geltung und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift: um eine solche Geltung und Glaubwürdigkeit, die der wahren Religion entspricht, aber das Recht zur Herrschaft über die menschliche Erkenntniß ausschließt. Es muß daher gezeigt werden, daß die Bibel überhaupt kein Erkenntnißsystem über die Natur der Dinge bietet, daß sie ein solches weder ist noch sein will, daß ihre Offenbarungen nicht theoretischer, sondern praktischer Art sind, menschliche Lebenszustände im Auge haben und nicht Naturgesetze, sondern Sittengesetze lehren. Ihr ewiger Inhalt ist allein die religiöse, nicht die philosophische Wahrheit, ihre göttlichen Offenbarungen enthüllen uns das sittliche Lebensziel, welches in der frommen und lauteren Gesinnung besteht, welche, erfüllt von der Liebe Gottes, seinem Willen gemäß handelt. Höheres haben die Propheten nie geweissagt, die Apostel nie gelehrt. Alles andere ist zeitlicher und geschichtlicher Natur.

Die Bibel enthält Geschichte. Um die heiligen Schriften zu verstehen, muß man sie aus der Eigenthümlichkeit ihrer Zeitalter beurtheilen und erklären. Wie die Natur nur aus sich ohne Vorurtheile begriffen sein will, so darf auch die Bibel nur aus ihrer eigenen Natur, d. h. aus ihrer Geschichte erklärt werden. Die Erklärungsart der Natur ist physikalisch, die der Bibel historisch; darin stimmen beide überein, daß sie in ihrem Verfahren sich lediglich nach der Art und Eigenthümlichkeit ihrer Objecte richten. Da die Bibel kein philosophisches Erkenntnißsystem ist und sein will, so ist es grundfalsch, sie so zu betrachten und auszulegen, als ob sie ein solches wäre. Diese naturwidrige und verkehrte Erklärungsweise hat zwei Fälle: entweder gilt die Vernunft als Richtschnur zur Auslegung der Schrift oder diese als Richtschnur der Vernunft; entweder wird alles in der Bibel so erklärt und gedeutet, daß es mit der natürlichen und philosophischen Erkenntniß übereinstimmt, oder die Vernunft sieht in der Schrift lauter übernatürliche Offenbarungen, deren Glaubwürdigkeit sie anerkennt, indem sie auf ihre natürliche Einsicht Verzicht leistet.

Auf diese Weise wird sowohl der Bibel als der Vernunft Gewalt angethan. Die erste Art der Bibelerklärung ist scholastisch oder dogmatisch, die zweite in Rücksicht auf die menschliche Vernunft skeptisch; den Typus der scholastischen Methode findet Spinoza in Maimonides, den der skeptischen

in Jehuda Alphachar[1]; er selbst widerstreitet beiden und stellt der theologisch-rabbinischen Erklärungsart der biblischen Schriften die historisch-kritische entgegen als die dem Ursprung und der Verfassung jener Bücher allein gemäße. Er ist der erste, der in diesem Lichte den Kanon betrachtet und die Entstehung der biblischen Urkunden untersucht. Darin bestand die mächtige und erschreckende Wirkung, welche der theologisch-politische Tractat auf sein Zeitalter ausübte. Durch diese kritische Betrachtung der Bibel ist Spinoza für das siebzehnte Jahrhundert geworden, was Hermann Samuel Reimarus dem achtzehnten und David Friedrich Strauß dem neunzehnten werden sollte, ja er hat vor Reimarus den historischen Gesichtspunkt voraus, welcher in der Erklärung der biblischen Dinge den moralischen hinter sich zurückläßt.

Wir sind über die Aufgabe und den Zweck des theologisch-politischen Tractats, wie über die Ordnung und den Zusammenhang seiner Probleme im Klaren. Um das Recht der Denkfreiheit zu begründen und solidarisch mit den politischen, durch die Staatsmacht gesicherten Rechten zu verbinden, muß die Herrschaft der Religion über die Vernunfterkenntniß entkräftet werden, was nur geschehen kann durch den Beweis, daß sich der Anspruch einer solchen Herrschaft umsonst auf die Bibel beruft, welche, richtig gewürdigt, Geschichte und Religion enthält, aber keine philosophische Erkenntniß der Natur der Dinge. Darum sind, um Spinozas Werk verstehen und seinen Untersuchungen folgen zu können, vor allem zwei Bedingungen nöthig: der richtige Standpunkt zur Auslegung der Schrift und die Einsicht, daß die religiöse und philosophische Wahrheit wesentlich verschiedene Gebiete haben daher die Religion unabhängig ist von der Philosophie. Ueber den ersten Punkt handelt unser Tractat im siebenten, über den zweiten im vierzehnten Capitel. Im Hinblick auf beide sagt Spinoza am Schluß des letzteren: „Was ich in diesen Abschnitten dargethan habe, sind die Hauptpunkte, welche ich in meinem Werk ins Auge gefaßt; darum will ich, bevor ich weiter gehe, den Leser dringend bitten, daß er diese zwei Capitel einer größeren Aufmerksamkeit und wiederholter Erwägung würdigen und überzeugt sein möge, daß ich nicht in der Absicht geschrieben habe, um Neuerungen einzuführen, sondern um verkehrte Ansichten zu berichtigen in der Hoffnung, die richtigen endlich

[1] Tract. theol.-pol. cap. XV. Op. I. pg. 349—350.

einmal hergestellt zu sehen".[1] „Das Ziel der Philosophie ist die Wahrheit, das des Glaubens Gehorsam und Frömmigkeit."[2]

## II. Die Lösung der Aufgabe.

### 1. Religion und Philosophie.

Nicht bloß in den Schicksalen des Philosophen und der Richtung seines Zeitalters ist die Aufgabe des theologisch-politischen Tractats begründet, sondern auch in seinen Lehrschriften, soweit uns dieselben bereits bekannt sind: ich meine namentlich den kurzen Tractat und den Versuch über die Verbesserung des Verstandes. Das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie leuchtet uns hier schon in derjenigen Fassung ein, welche die übrigen Fragen in sich schließt und deren Lösung bedingt. Die Vereinigung mit Gott erschien als das höchste Gut und Ziel des menschlichen Lebens, die methodische Erkenntniß, welche die Ordnung der Dinge adäquat vorstellt, als der Weg, auf dem die Philosophie unfehlbar jenes Ziel erreicht. Indessen ist dieser Weg nicht der einzige, sonst müßte das Maß philosophischer Erkenntniß auch das der sittlichen Lauterkeit sein. Die Liebe zu Gott ist die Befreiung von der menschlichen Selbstsucht in ihrem ganzen Umfange, sie ist die stille, uneigennützige und freudige Ergebenheit in Gott, welche Spinoza gern als Frömmigkeit und Gehorsam bezeichnet. Eine solche Gemüthsrichtung kann unser ganzes Leben durchdringen, auch wenn unsere Ansichten über die Natur der Dinge keineswegs die richtigen sind. Daher ist die Religion nicht gebunden an die Form der Erkenntniß und an die Bildungsstufe des Verstandes; sie besteht in der Lauterkeit des Herzens, die sich mit der Einfalt des Verstandes sehr wohl verträgt und unabhängig ist von der Philosophie. Die Religion ist Sache der Gesinnung, nicht der Lehre und Doctrin; die Erkenntniß ist zunächst Sache des Verstandes, nicht des Herzens, obwohl die wahrhaft religiöse Gesinnung nothwendig aus der Vollendung der wahren Erkenntniß der Dinge (Gotteserkenntniß) hervorgeht. Daher darf auch die Uebereinstimmung mit einer gegebenen Religionslehre oder Dogmatik so wenig das Kriterium der Religion als die Richtschnur der Philosophie ausmachen.

Es giebt eine natürliche Lebensrichtung, mit welcher sich die religiöse in keiner Weise verträgt: die der menschlichen Selbstliebe. Wo die

[1] Ebendas. cap. XIV. Op. I. pg. 349. — [2] Ebendas. pg. 348.

eigennützigen Intereſſen herrſchen, da iſt nicht die Liebe zu Gott, ſondern nur die zu den vergänglichen Dingen gegenwärtig, und wo jene Intereſſen den Schein der Religion annehmen, zeigt ſich das äußerſte Gegentheil der letzteren, ihre widerlichſte Verkehrung: der Zuſtand der Lüge und Heuchelei. Es giebt keine Gemüthsart, die dem Wahrheitsſinn mehr widerſtreitet und von Spinoza wegwerfender behandelt wird. Unter allen Religionen ſteht keiner dieſe Maskirung der Selbſtſucht ſchlechter, als der chriſtlichen, deren innerſter Beruf die Weltüberwindung ſein ſoll. Die chriſtlichen Heuchler ſiud die ſchlimmſten, weil die chriſtliche Religion ſelbſt die lauterſte iſt. „Ich habe mich oft gewundert", ſagt Spinoza in der Vorrede ſeines Tractats, „daß Menſchen, die ſich mit dem Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens brüſten, d. h. mit den Geſinnungen der Liebe, Freude, Mäßigung und Treue gegen alle Welt, doch ſo feindſelig hadern und täglich den bitterſten Haß gegen einander auslaſſen können, ſo daß ihr Glaube weit leichter aus dieſen Handlungen als jenen Worten einleuchtet; denn es iſt ſchon längſt dahin gekommen, daß wir faſt überall den religiöſen Charakter, ob einer Chriſt, Türke, Jude oder Heide iſt, nur aus der Art der äußeren Erſcheinung und des Cultus oder daraus zu erkennen vermögen, daß er dieſe oder jene Kirche beſucht, dieſer oder jener Meinung zugethan iſt und auf die Worte irgend eines Meiſters zu ſchwören pflegt. Im Uebrigen iſt die Lebensart bei allen dieſelbe. Ich forſchte nach der Urſache des Unheils und fand ſie darin, daß es dem Volk als Religion erſcheint, die Dienſte, Würden und Aemter der Kirche für Privilegien anzuſehen und die Geiſtlichen hoch in Ehren zu halten. Wie nun dieſer Mißbrauch in die Kirche eingeriſſen war, erfaßte ſogleich eine ungeheure Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter gerade die ſchlechteſten Leute, der Eifer für Verbreitung der göttlichen Religion entartete in gemeine Habſucht und Ehrgeiz, der Tempel ſelbſt in eine Schaubühne, wo nicht Kirchenlehrer, ſondern Redner ſich hören ließeu, welche das Volk keineswegs zu belehren, ſondern bloß zur Bewunderung für ihre Perſon hinzureißen, Andersgläubige öffentlich herunterzukanzeln und nur neue und ungewöhnliche Dinge der Art vorzutragen begierig waren, welche am meiſten das Staunen des Volks erregte. So mußte viel Streit, Neid und Haß entſtehen, die keine Zeit zu beſchwichtigen vermocht hat. Daher kann man ſich nicht wundern, daß von der alten Religion nur der äußere Cultus geblieben iſt (worin das Volk Gott mehr durch Schmeichelei als Anbetung zu

dienen scheint), daß der Glaube nur noch in Leichtgläubigkeit und Vorurtheilen besteht und in was für Vorurtheilen? In solchen, welche die Menschen aus vernünftigen Wesen zu unvernünftigen machen und alles thun, um zu verhindern, daß ein jeder die eigene Urtheilskraft braucht und das Wahre vom Falschen unterscheidet: in Vorurtheilen, welche geflissentlich ersonnen zu sein scheinen, um das Licht des Verstandes völlig zu ersticken. Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott, und die Religion besteht nur noch in widersinnigen Geheimnissen! Wenn man die Vernunft ganz verachtet, den Verstand für grundverdorben hält und ihm den Rücken kehrt, so gilt man, was der Gipfel des Unsinns ist, gerade deshalb für göttlich erleuchtet. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichts hätten, so würden sie nicht so hochmüthig rasen, sondern Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, vielmehr durch Liebe vor den übrigen Menschen sich auszeichnen, sie würden dann nicht so feindselig die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für den eigenen Vortheil besorgt wären." [1]

### 2. Religion und Staat.

Das der Religion zugehörige und eigenthümliche Gebiet ist die Gesinnung, das menschliche Herz in seiner Demuth und Frömmigkeit. Die Gesinnung kann nicht erzwungen werden, noch weniger kann sie selbst einen Zwang ausüben, sie kann eher dulden als herrschen. Jede Herrschaft, welche die Religion nach außen beansprucht oder besitzt, entfremdet sie ihrem eigenen innersten Wesen: die Herrschaft über die Meinungen macht sie unduldsam und streitsüchtig, die über den Staat macht sie hochmüthig und gewaltthätig. Eine solche Macht vernichtet nicht bloß die Grundlagen der Religion, sondern eben so sehr die der Wissenschaft und des Staats. Daher haben beide gegenüber der Religion das gemeinschaftliche Interesse ihrer natürlichen Unabhängigkeit. Der Staat darf die Religion, so weit sie in der Gesinnung besteht, nicht beherrschen, noch weniger darf er von der Religion, die sich als Kirche geltend macht, beherrscht werden; die Religion in ihrem wahren Element ist unabhängig vom Staat, der Staat ist unabhängig von der Kirche, diese dagegen, nämlich die Religion in ihrer äußeren Verfassung, ist abhängig vom Staat. In diesem Punkt liegt das politische Thema der Untersuchung Spinozas.

[1] Tract. theol.-pol. Praef. Op. I. pg. 147—148.

Das Verhältniß der Religion zur Philoſophie führt von ſelbſt auf das Verhältniß der Religion zum Staat. Wäre die natürliche Erkenntniß unterthan der Religion, ſo müßte es auch der Staat ſein, der ſich auf das natürliche Recht gründet. Die Sache der Philoſophie iſt hier zugleich die des Staats.[1]

Darum liegt der Schwerpunkt unſerer Schrift, wie ſchon früher gezeigt worden, in dem Beweiſe, daß die Religion keine Macht hat über die Einſicht, daß ſie ſelbſt kein Erkenntnißſyſtem iſt, noch bei richtiger Selbſterkenntniß ſein will.[2] Aber ſie will es ſein in der Verfaſſung, welche ſie geſchichtlich angenommen hat und feſthält, ſie macht den Anſpruch, göttliche Erkenntniß zu ſein gegenüber der natürlichen, und beſtreitet von hier aus die Rechte der letzteren, wenigſtens jedes Recht einer Geltung in göttlichen Dingen. Nennen wir die Lehre oder Erkenntniß, deren Gegenſtand Gott und die göttlichen Dinge ſind, Theologie, ſo nimmt die gegebene Religion für ſich allein das Recht in Anſpruch, die wahre theologiſche Erkenntniß zu ſein, und beſtreitet ſowohl der Philoſophie als auch dem Staat die Geltung ihrer natürlichen Grundlagen. Jetzt muß ſich die Unterſuchung Spinozas, um ihre Aufgabe zu löſen, gegen die kirchliche Theologie kehren und ſelbſt *theologiſch* werden, indem ſie das gemeinſame Recht der Wiſſenſchaft und des Staats, die unabhängige Geltung ſowohl der natürlichen Erkenntniß als auch des natürlichen Rechts vertheidigt. Dieſe Vertheidigung iſt nur möglich durch eine gründliche Widerlegung der vermeintlichen Rechtsanſprüche, welche die Theologie in ihrer göttlichen Machtvollkommenheit gegen Wiſſenſchaft und Staat erhebt und beiden überordnet: darin beſteht das *theologiſch-politiſche* Thema der Unterſuchung.

### 3. Religion und Bibel.

Nach dem Grundſatz der Theologie iſt die Bibel das geoffenbarte, unverfälſchte, in jedem Buchſtaben glaubwürdige Wort Gottes, die heiligen Schriften ſind durchgängig wahr, alſo nirgends in Widerſtreit mit einander, ihre Wahrheit iſt der Kanon und die Richtſchnur aller Wahrheit, es giebt keine, welche der Schrift widerſprechen dürfte. Was dieſer zuwiderläuft, iſt falſch. Befindet ſich nun in einem ſolchen Widerſtreit die natürliche Erkenntniß, ſo entſteht zwiſchen Offenbarung und Vernunft, Religion und Philoſophie ein heilloſer Conflict.

---

[1] Ebendaſ. Cap. XVI—XX. — [2] S. oben S. 313–316.

Wenn aber jener theologische Grundsatz nicht standhält? Wenn die Bibel ein solches Lehrsystem ewiger Wahrheiten, geoffenbarter Einsichten in die Natur der Dinge nicht ist? So würde mit diesem Ansehen der Schrift auch die Theologie die von ihr beanspruchte Herrschaft über die natürliche Erkenntniß und das natürliche Recht, über Philosophie und Staat verlieren: der theologisch-politische Tractat würde dann seine Aufgabe gelöst und seine Sache gewonnen haben. Alles hängt daher an der Frage nach der Geltung der Bibel: wie ist diese zu verstehen und zu erklären?

Die wissenschaftliche Erklärung ist in allen Fällen dieselbe, sie begreift ihr Object aus der (nächsten) Ursache, die es hervorbringt, diese wieder aus ihrer Ursache und folgt so dem Causalgesetz, nach welchem die Dinge entstehen. Es ist dabei gleich, ob das Object die Natur oder die Bibel, die Bewegung eines Körpers oder der Ausspruch eines Propheten ist. Um den Inhalt der biblischen Schriften richtig zu würdigen, muß man ihren Ursprung kennen und wissen, wie sie entstanden sind. Wann sind diese Bücher geschrieben, von wem, in welcher Absicht? Das sind die obersten Fragen, von denen eine methodische Erkenntniß der Bibel abhängt. Die vollständige Auflösung dieser Fragen würde eine vollständige Geschichte der biblischen Schriften sein, die selbst nur durch die Geschichte der Zeitalter, welche jene Schriften erzeugt haben, ganz erhellt werden könnte. Von diesen allgemeinen geschichtlichen Bedingungen aus könnte man sicheren Weges vordringen in den Inhalt der einzelnen biblischen Schriften, in die einzelnen Bestandtheile dieses Inhalts. So ließen sich die zur Bibelerklärung nöthigen Fragen richtig ordnen und aus ihren natürlichen Voraussetzungen beantworten. Um z. B. eine prophetische Stelle richtig zu erklären, müßte man folgende Punkte deutlich einsehen: Was ist im biblischen Sinn überhaupt Prophezeiung? Welcher Beweggrund trieb die Propheten? Was wollte dieser Prophet in dieser einzelnen Prophezeiung?

Es wird in vielen Fällen nicht möglich sein, das Dunkel der Zeiten zu lichten, die Lücken zu ergänzen, die Geschichte zu vervollständigen und die Wege der Erklärung völlig zu ebnen. Aber die Richtschnur ist gegeben. Die biblischen Schriften wollen verstanden sein im Geist ihrer Zeitalter, im Sinn ihrer Verfasser, die Autorschaft ist zu prüfen, die geschichtlichen Bedingungen, die Sittenzustände und Bildungsformen des Volks, aus dem die Schriften hervorgingen und für welches sie bestimmt waren, sind zu erkennen. So ist es die histo-

Digitized by Google

rische und näher die kritisch-historische Untersuchung, welche Spinoza zur richtigen Bibelerklärung fordert als die einzige, unter deren Gesichtspunkt die biblischen Objecte erkennbar werden.

Wie der Natur gegenüber gefragt werden muß, was die Körper ihrer eigenen Natur nach, abgesehen von der unsrigen, sind, so muß der Bibel gegenüber gefragt werden: was bedeuten ihre Schriften ihrem eigenen ursprünglichen Sinn nach, abgesehen von allem, was fremde Interessen und Vorstellungsweisen religiöser oder theologischer Art in sie hineingelegt und hineingedeutet haben? Das geschichtliche Volksleben ist kein Erkenntnißsystem und hängt nicht an dem Leitfaden gewisser Begriffe. Die natürliche Vernunft bildet nicht das Maß und die Richtschnur der Geschichte, also darf sie auch nicht das Maß und die Richtschnur zur Erklärung der Geschichte, zur Erklärung der Bibel bilden, weder im positiven noch im negativen Verstande; es ist eben so unrichtig zu fordern, die Bibel solle natürlich, als sie solle übernatürlich erklärt werden, denn sowohl die natürliche als auch die übernatürliche Erklärungsweise setzen die Vergleichung der Bibel mit der natürlichen Vernunft voraus, entweder als Uebereinstimmung oder als Widerstreit. Aber eben diese Vergleichung ist von vornherein falsch und dem Sinne der Bibel fremd, die weder natürlich (physikalisch) noch übernatürlich, sondern *geschichtlich* erklärt sein will.

Von hier aus bekämpft Spinoza in allen Punkten die theologische Geltung der Schrift. Es ist der durchgängige Zweck seines Tractats, die mit der Bibel gerüstete Theologie zu entwaffnen und zu zeigen, daß die heilige Schrift, richtig verstanden, mit der natürlichen Erkenntniß nicht streite, daher die Theologie kein Recht habe, auf Grund der Bibel die natürliche Erkenntniß zu unterjochen; daß dieses vermeintliche Recht sich auf ein falsches Bibelverständniß gründe.

Die Bibel gilt bei den Theologen für inspirirt und echt in allen ihren Theilen. Ihre Schriften sind verfaßt von göttlichen Männern, welche ausgerüstet waren mit der Kraft der Weissagung und Wunder; die Geschichte selbst, welche den hauptsächlichen Inhalt der biblischen Schriften ausmacht, ist nicht natürliche Geschichte, sondern ein unmittelbares und durchgängiges Zeugniß der Offenbarung Gottes, denn sie gründet sich auf die Thatsache der göttlichen Erwählung des Volkes Israel. Aber diese Beweise selbst sind alle aus keiner anderen Quelle geschöpft als aus der Bibel und begründen darum deren theologische Geltung so wenig, daß sie dieselbe vielmehr voraussetzen. Es wird

deshalb auf Grund der Bibel selbst erst untersucht und festgestellt werden müssen, ob jene Beweise probehaltig sind. Hier wird der theologisch-politische Tractat zur biblischen Kritik: es muß untersucht werden, wie es sich mit der Autorschaft der heiligen Schriften verhält, was im Sinne der Bibel Offenbarung, Weissagung, Wunder bedeuten, was die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments sind und gelten wollen?

Es ist hier nicht der Ort, die Ansichten Spinozas von der Entstehung der altbiblischen Schriften unter dem Gesichtspunkt der heutigen Wissenschaft zu prüfen und mit den Ergebnissen der modernen Bibelkritik zu vergleichen. Wir beschränken uns auf eine kurze Darstellung der von ihm ausgeführten Hypothesen. Die historischen Bücher des alten Testaments behandeln zwei große Themata: die älteste Geschichte seit der Schöpfung bis zum Untergange des altjüdischen Reichs und die Begebenheiten der späteren Zeit seit der babylonischen Gefangenschaft und der Wiederherstellung des Tempels. Die Quellen, woraus die Erzählung geschöpft ist, sind die verlorenen Werke hebräischer Geschichtschreiber, die Annalen aus der vorexilischen Zeit der Könige und aus der nachexilischen der Statthalter.

Diese Schriften waren unvollständig, fehlerhaft, in ihren Angaben oft widersprechend, an manchen Stellen durch verschiedene Lesarten unsicher und zweifelhaft; Bruchstücke solcher Werke gaben das Material, woraus durch unkritische Zusammenstellung die uns erhaltenen Geschichtsbücher des jüdischen Volks hervorgingen. In der Absicht, die Geschichte Israels als eine Theodicee der mosaischen Gesetzgebung darzustellen und den Gang seiner Schicksale als Folgen der Erfüllung oder Verletzung der göttlichen Gebote zu rechtfertigen, habe wahrscheinlich Esra (da es kein Früherer gewesen sein könne) die alte Zeit beschrieben und aus den vorhandenen Quellen die zwölf Bücher vom Pentateuch bis zu den Königen componirt. Die mosaischen Schriften selbst, das Buch der Kriege, das des Bundes und das der Gesetze, seien verloren gegangen; Esra schrieb zuerst die Erklärung der Gesetze und machte dann aus dieser Grundlegung und Einleitung seines Werks den letzten Theil derjenigen Sammlung, welche er die fünf Bücher Mosis nannte, denen er weiter das Buch Josua, der Richter und Ruth, die beiden Bücher Samuelis und die beiden der Könige hinzufügte.

Die spätere Geschichte seit dem Exil, dargestellt in der Chronik, dem Buch Daniel, Esra, Esther und Nehemia, habe wahrscheinlich Judas

Maccabäus verfaßt. Die Sammlung der Pſalmen falle in die Zeit des zweiten Tempels, wahrſcheinlich auch die der Sprüche Salomonis, in keinem Fall dürfe die letztere vor die Zeit des Königs Joſia geſetzt werden. Es iſt bemerkenswerth, daß ſich Spinoza auf eine Angabe Philos beruft, wonach der 88. Pſalm während der Gefangenſchaft des Königs Jojachin und der folgende nach deſſen Befreiung erſchienen ſei. Auch die prophetiſchen Bücher ſeien Sammlungen ohne hiſtoriſche Ordnung und Vollſtändigkeit, wofür als Zeugniſſe Jeſaias, Jeremias, Ezechiel, Hoſea und Jona angeführt werden. Das Buch Hiob philoſophiſchen Inhalts ſei wahrſcheinlich nicht in hebräiſcher Sprache verfaßt, wie ſchon der Commentator Ibn Eſra vermuthet habe, ſondern heidniſchen Urſprungs und eine Nachahmung heidniſcher Poeſie, da hier der Vater der Götter Verſammlungen berufe und Momus unter dem Namen Satan die Reden Gottes mit der größten Freiheit durchhechele. „Ich wünſchte", ſagt Spinoza, „Ibn Eſra hätte uns bewieſen, daß dieſes Buch aus einer anderen Sprache in die hebräiſche überſetzt worden ſei, denn man könnte daraus ſchließen, daß die Heiden auch heilige Bücher gehabt haben." Wie ungültig und unſicher die Beſtimmung ſogenannter kanoniſcher Schriften iſt, würde aufs Klarſte einleuchten, wenn ſich darunter ein Buch heidniſchen Urſprungs fände.

Mit ſcharfen Worten tadelt Spinoza zu wiederholten malen die Rabbiner, welche durch ihre Auswahl heiliger Schriften den Kanon des alten Teſtaments eingerichtet, aus nichtigen Gründen gewiſſe Bücher ausgeſchloſſen, aus eben ſo nichtigen andere, welche ihnen lange bedenklich ſchienen, aufgenommen haben. Die Chronik haben ſie für kanoniſch, das Buch der Weisheit, des Tobias und andere für apokryphiſch erklärt, und ſie hätten die Sprüche wie den Prediger Salomonis gern unter die letzteren gebracht, wenn ſie nicht in einigen Stellen die Empfehlung des moſaiſchen Geſetzes gefunden.[1] Nichts aber ſcheint unſerem Philoſophen ungereimter und verächtlicher, als daß man im Aberglauben an die Schrift ſich ſo weit verſtiegen habe, die Mängel und Hülfsmittel menſchlicher Geſchichtſchreiber für göttliche Offenbarungen zu halten und in den verſchiedenen Lesarten, in den Sternchen und Punkten die tiefſten Myſterien zu ſuchen. „So viel weiß ich, daß ich bei dieſen Erklärern keinerlei Art von Geheimniß, ſondern nur kindiſche Gedanken geleſen. Auch habe ich außerdem noch

[1] Tract. theol. Cap. X. Op. I. pg. 304—310.

einige kabbalistische Schwätzer kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug verwundern können."

Wie unkritisch jene Geschichtsbücher aus verschiedenen Quellen ab- und zusammengeschrieben worden sind, muß aus der Menge ihrer chronologischen Widersprüche und Ungereimtheiten jedem Unbefangenen einleuchten, der nach der Richtschnur der Begebenheiten, z. B. die Lebensgeschichte Josephs mit der des Juda und Jakob u. s. w. vergleicht. „Wer mir", sagt Spinoza, „in diesen Geschichten eine Ordnung zeigen kann, welche Historiker chronologisch befolgen können, dem will ich sogleich die Hand reichen — et erit mihi magnus Apollo. Denn ich bekenne, daß ich sie nie habe finden können, so lange ich auch nach ihr gesucht. Ja ich füge hinzu, daß ich hier nichts niederschreibe, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obgleich mir die herkömmlichen Ansichten über die heilige Schrift von Kindheit an eingelebt waren, so konnte ich sie doch am Ende nicht gelten lassen."[1]

Die Bücher des neuen Testaments will Spinoza, weil er der griechischen Sprache nicht genug kundig sei, nur kurz berühren, um auszumachen, ob die Apostel prophetische Autorität kraft einer besonderen göttlichen Offenbarung haben und beanspruchen? Er verneint diese Frage. Die Apostel verkündigen die Sittenlehre Christi, das Thema der Bergpredigt, die mit der natürlichen Vernunft übereinstimmt, sie gehen in alle Welt und lehren alle Völker: daher bedürfen sie zu ihrer Wirksamkeit weder einer ausdrücklichen göttlichen Offenbarung noch eines besonderen göttlichen Befehls; sie sind nicht bloß Verkündiger, sondern Lehrer; ihr Beruf ist ein Lehramt, welches sie nach eigenem Ermessen pädagogisch ausüben. Denn ihre Lehrart richtet sich nach ihrer eigenen Geistesart, wie nach dem Bildungszustande der zu Belehrenden. Der Apostel Paulus philosophirt in seinem Römerbriefe, die Offenbarung philosophirt nicht; die Heiden werden auf anderem Wege in die neue Heilslehre eingeführt als die Juden; nach Paulus soll die Rechtfertigung bloß durch den Glauben, nach Jacobus auch durch die Werke geschehen: daher trennen sich nicht im Ziel, wohl aber in der Leitung zum Ziel die Wege der Apostel und gerathen mit einander in Widerstreit, wie aus dem Brief an die Galater (Cap. 2 V. 11) erhelle.[2]

---

[1] Ebendas. Cap. IX. pg. 296—297. S. oben S. 125. — [2] Tract. theol. pol. Cap. X. (Schluß). pg. 315. Cap. XI.

Nach einer solchen Auffassung des biblischen Kanons, insbesondere des alttestamentlichen, muß Spinoza die Inspiration des geschriebenen Wortes oder dessen unmittelbare Herkunft aus göttlicher Offenbarung verneinen. „Wer die Bibel, wie sie ist, für einen den Menschen vom Himmel herabgesendeten Brief Gottes ansieht, wird ohne Zweifel mich laut der Sünde wider den heiligen Geist anklagen, weil ich behauptet, das Wort Gottes sei fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und sich selbst widersprechend, dasselbe sei uns nur in Bruchstücken bekannt, und die Urschrift des Bundes, welchen Gott mit den Juden geschlossen, sei verloren gegangen. Aber sie werden gewiß aufhören zu schreien, wenn sie die Sache selbst erwägen wollen."[1]

In dieser Aussicht hat sich Spinoza getäuscht. Es handelt sich hier nicht um die Richtigkeit seiner Resultate, die nach dem Maßstabe der heutigen Forschung großentheils hinfällig, weil nicht kritisch genug sind, ich erinnere bloß an seine Vorstellung von der Entstehung des Buches Daniel und der Abschließung des Kanons, deren Zeitpunkt er sich viel zu früh gedacht hat. Aber die Unabhängigkeit und Kühnheit seiner Untersuchung ist unanfechtbar und wird dadurch nicht hinfällig, daß er, wie Joël nachgewiesen, die Schriften des Maimonides, Creskas und anderer jüdischer Gelehrter ohne Citat benützt, drei Beispiele in derselben Reihenfolge aus des Maimonides More Nebuchim, eines aus Creskas' Or Adonai und jene oben erwähnte Beziehung auf Philo wahrscheinlich aus Asaria dei Rossi, einem Schriftsteller des sechszehnten Jahrhunderts, entlehnt habe.[2] Freilich hätte er ohne Kenntniß der jüdisch-theologischen Litteratur sein Werk nicht schreiben können, aber der Geist, worin er es geschrieben, ist nicht geliehenes Gut, sondern eigenes, gleichviel wie man über den Werth desselben urtheilt.

Daß Spinoza die mosaische Abkunft des Pentateuchs bestreitet, bringt ihn in Gegensatz mit der rechtgläubigen jüdischen Theologie, bei deren Schriftgelehrten seit den Pharisäern die Echtheit der Bücher Mosis als ein unerschütterlicher Satz und jede abweichende Meinung als eine gottlose Ketzerei gilt. Ibn Esra war der Erste, der anders dachte und einige aus jenen Büchern selbst geschöpfte Bedenken vorsichtig und verhüllt äußerte. Spinoza folgt dieser Spur und bringt die Sache zu dem unumwundenen und bestimmten Schluß, daß die

[1] Ebendas. Cap. XII. pg. 324. — [2] Joël: Spinozas theol.-polit. Tractat, auf seine Quellen geprüft (1870). S. 11—14. S. 30. S. 62—63.

Schrift des Moses der Pentateuch *nicht* sei. Damit ist den Untersuchungen der biblischen Kritik die Bahn gebrochen. Ist aber auch Moses nicht der Autor der nach ihm benannten Bücher, so ist er doch der Urheber des Gesetzes oder vielmehr der Prophet, welcher das von Gott ihm geoffenbarte Gesetz den Juden verkündet hat; diese Offenbarung beruht auf der göttlichen Erwählung des Volks Israel, und die jüdische Theologie gründet sich auf diese Offenbarung.

Aber die Theologie deutet jene Erwählung in einem Sinn, welchen die einfache biblische Geschichte nicht hat noch haben kann. Der Glaube, erwählt oder bevorzugt zu sein, ist seiner ganzen Art nach nicht religiös, die Vortheile des Einen sind die Nachtheile des Anderen; wer sich seiner Vortheile freut, empfindet mit Genugthuung, daß andere diese Vortheile nicht haben, und lebt also in einer Gemüthsverfassung, für welche der eigene Vorzug und der fremde Mangel Ursachen der Freude sind. So liegt das stolze und selbstgefällige Gefühl der Erwählung mitten in den menschlichen Affecten der Selbstliebe, des Neides, der Bosheit, welche mit der Frömmigkeit und Liebe zu Gott nichts gemein haben. Dieser Glaube an das vor allen übrigen Völkern der Welt auserwählte Volk Gottes ist nicht religiös, sondern in seiner Wurzel selbstsüchtig.

Wozu hat Gott die Juden erwählt? Wozu allein kann er sie erwählt haben? Offenbar zu etwas, das die menschliche Natur aus eigenem Vermögen weder gewinnen noch erhalten kann, also zu etwas, dessen Besitz nur möglich ist durch die äußere Hülfe und Leitung Gottes. Dieses Ziel ist nicht die Erkenntniß der Dinge, auch nicht die Tugend und Frömmigkeit, denn dazu gelangt die menschliche Natur aus eigenem inneren Vermögen, d. h. aus der ihr inwohnenden göttlichen Kraft oder, religiös ausgedrückt, durch die innere Hülfe Gottes. Sie gelangt *nur* auf diesem Wege zu diesen Zielen. Darum giebt es in Ansehung der Weisheit und Tugend, der Erkenntniß und Religion keine Erwählung. Gegenstand der Erwählung oder der äußeren Hülfe Gottes kann demnach nur sein, was wir von außen empfangen, was uns zufällt durch die Gunst der Verhältnisse, durch den äußeren Gang der Dinge: das sind die *Glücksgüter* der Welt. „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden!" Auf dieses Ziel richtet sich die jüdische Glaubenshoffnung. Glücklich und mächtig sein in der Welt und in diesem Glücke beharren: das ist der Zweck, zu welchem das jüdische Volk sich von Gott erwählt glaubt.

Die Bedingung zur Dauer dieses Glücks ist die Erfüllung des Gesetzes, der Ungehorsam hat den Verlust und Untergang zur Folge; das Glück und dessen Dauer gilt als Lohn der Gesetzlichkeit, Verlust und Untergang als Strafe des Gegentheils. Dieser Erwählungs- und Gesetzesglaube ist in seinem wahren Beweggrunde nicht religiös, sondern politisch.[1]

Das Wohl eines Volkes, gegründet auf ein unabhängiges, sicheres und mächtiges Dasein, ist allemal bedingt durch die gesellschaftliche Ordnung und das staatliche Gesetz, welche beide von Menschen für Menschen gemacht und von bestimmten geschichtlichen Zuständen abhängig sind. Kann nun die Erwählung eines Volks kein anderes Ziel haben als die nationale Größe und Macht auf Grund eines streng geordneten Gemeingeistes, so können die Mittel zu diesem Zweck auch nur menschlicher, bürgerlicher, durch die geschichtliche Natur der Verhältnisse bedingter Art sein. So bezweckt die mosaische Gesetzgebung die Gründung eines jüdischen Staats und die Mittel, welche sie wählt, müssen unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt und gewürdigt werden. Die Gründung und Erhebung des jüdischen Nationalgeistes fordert dessen Absonderung mit bestimmten äußeren Zeichen, unter denen sich das israelitische Volk von anderen Völkern ausschließt und den besonderen Charakter seiner Volkseigenthümlichkeit fortdauernd ausprägt: daher die Nothwendigkeit eines strengen Ceremonialgesetzes.[2]

Die Formen einer gesellschaftlichen Ordnung sind wandelbar und haben nichts gemein mit der ewigen Nothwendigkeit der Dinge. Das Wohl und die Macht eines Volkes gehören zu den Gütern der Welt und unter die Gegenstände der natürlichen Selbstliebe, mit welcher die Religion nichts gemein hat; vielmehr verkehrt sich die letztere in ihr Gegentheil, wenn das Politische mit dem Theologischen vermischt oder aus der Politik selbst Religion gemacht wird. Hier finden wir Spinoza im äußersten Gegensatze zum Judenthum. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in dem jüdischen Erwählungsglauben, in dem ausschließlich nationalen Charakter der jüdischen Religion und in allem, was damit zusammenhängt, der erste und stärkste Beweggrund lag, welcher ihn von dem Glauben seines Volks abstieß. Er sah in Moses einen mensch-

---

[1] Ebendas. Cap. III. (De Hebraeorum vocatione.) Op. I. pg. 190—193. pg. 205 (Schluß). — [2] Ebendas. Cap. V. (De ratione, cur ceremoniae institutae fuerint etc.) pg. 219—220.

lichen Gesetzgeber, den Gründer eines Staats, der darauf ausging, sein Volk groß und mächtig zu machen.

Das göttliche Gesetz ist die ewige Ordnung der Dinge, unbedingt in seiner Geltung, unwandelbar in seinem Bestande. Es ist daher nicht gebunden an gewisse äußere Zeichen, also kein Ceremonialgesetz; im Gegentheil trägt ein Gesetz, welches die Geltung und Beobachtung solcher Zeichen vorschreibt, schon darin das Merkmal an der Stirn, das göttliche *nicht* zu sein. Dieses ist nicht gebunden an die Verhältnisse der Zeit und die wandelbaren geschichtlichen Formen, darum ist auch die Erkenntniß desselben nicht geschichtlicher Art und der Glaube daran kein Geschichtsglaube. Es ist ein wichtiger und bedeutungsvoller Punkt, welchen Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat mehr als einmal hervorhebt: daß die Religion kein *historischer Glaube* sei. Der historische Glaube kann ein Leitungsmittel für die menschliche Fassungskraft sein, welche, unfähig die ewige Nothwendigkeit zu erkennen, in der geschichtlichen Form einer Begebenheit das göttliche Gesetz anschaut. Unsere Fassungskraft hat verschiedene Grade, die von den Bedingungen und der Entwicklung unserer Natur abhängen, nach denen eine weise Erziehung in ihrem Gange und in der Wahl ihrer Bildungsmittel sich richtet. Nennen wir nun die besondere Erscheinungsweise, in welcher das göttliche Gesetz sich kundgiebt, *Offenbarung*, so leuchtet ein, daß Spinoza die Offenbarung aus dem menschlich-geschichtlichen Gesichtspunkt auffaßt und würdigt, daß er sie pädagogisch rechtfertigt, durch die Erziehung erklärt und schon jenen großen und fruchtbaren Gedanken vorausnimmt, den Lessing in seiner Schrift von der Erziehung des Menschengeschlechts ausführte. Wem aber das göttliche Gesetz in seiner Wahrheit einleuchtet als die ewige Ordnung der Dinge, welche von uns erkannt und bejaht sein will, der lebt in der Erkenntniß und Liebe Gottes, die das menschliche Herz läutert und von den Begierden reinigt. Darin besteht die wahre Erfüllung des Gesetzes und der alleinige Inhalt aller echten Offenbarung. Eine solche Gesetzeserfüllung trägt ihren Lohn in sich selbst: nämlich die Freiheit von der Selbstsucht und ihren Uebeln, und ebenso führt das Gegentheil die Strafe mit sich: nämlich die Knechtschaft des Fleisches.[1]

Nicht in dem Gehorsam gegen das äußerlich gegebene, statutarische Gesetz, sondern in der Erfüllung des inneren, welches mit der

[1] Ebendas. Cap. IV. (De lege divina.) pg. 211. IV.

Natur eins ist, offenbart sich in Wahrheit das göttliche Wesen. Die Urschrift des Gesetzes ist in uns. Das geschriebene Wort, welches uns äußerlich überliefert wird in der Form des fremden Gesetzes, des göttlichen Statuts, bildet die pädagogische Vorstufe für die noch unreife menschliche Erkenntniß: so unterscheidet Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat das Wort Gottes in dem alten und neuen Testament, die mosaische und christliche Offenbarung. Christus gilt ihm als die Erfüllung; in Christus hat die göttliche Weisheit menschliche Gestalt angenommen, in ihm ist die Liebe Gottes personificirt, er selbst ist ihre Offenbarung, er ist „der Mund Gottes", nicht bloß, wie Moses und die Propheten, ein Verkündiger des Herrn.[1] Ganz ähnlich, wie Lessing, sagt schon Spinoza: „Den ersten Juden wurde das Gesetz in schriftlicher Fassung überliefert, weil sie damals wie Kinder gehalten wurden".[2]

Ist nun das göttliche Gesetz eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, welche sich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollendet und selbst die natürliche Ordnung in sich begreift, so ist damit der Standpunkt gegeben, welchen Spinoza dem Wunderbegriff gegenüber einnimmt. Gottes Wesen ist mit seiner Macht identisch, diese ist eins mit der Natur. Gott kann nicht gegen sich selbst handeln, daher kann nichts geschehen, was der Ordnung der Natur widerstreitet. Das Uebernatürliche ist eben so unmöglich als das Widernatürliche, denn beides ist *nicht* natürlich, also im Widerstreit mit dem natürlichen Gange der Dinge. So giebt es keinen Begriff, aus dem sich das Wunder rechtfertigt, es ist als solches unmöglich. Wir stellen als Wunder vor, was uns über- oder widernatürlich erscheint, was der von uns erkannten Ordnung der Dinge zuwiderläuft, d. h. dessen Ursachen wir nicht einsehen oder glauben, daß wir sie nicht einsehen können. Was mit unserer Erkenntniß, so weit sie gediehen ist, streitet, das streitet darum nicht auch mit der Natur; das Unerkannte ist nicht auch das Unerkennbare. Innerhalb der Natur giebt es für uns unbekannte Gebiete, die für jeden eben so weit reichen als seine Unwissenheit: dies ist die Region der Wunder.

Die Wunder geschehen daher nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Imagination des Menschen: es giebt keine Wunder, aber es giebt *Wunderglauben*, der sich aus den Bedingungen

[1] Ebendas. Cap. IV. pg. 213: «Nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit». — [2] Cap. XII.

und Bildungszuständen der menschlichen Natur natürlich erklärt; es giebt darum auch Wunderberichte und Wundergeschichten, welche in gutem Glauben erzählt werden. Wir werden daher in den biblischen Schriften zwischen Wunder und Wundererzählung, zwischen der Begebenheit und dem Berichterstatter genau unterscheiden müssen, unter dem festen Gesichtspunkt, daß der Kern der Sache kein Wunder sein kann, daß die göttliche Vorsehung stets in dem natürlichen Gange der Dinge wirkt und mit diesem zusammenfällt, weil die Ordnung der Natur ihr eigener Weg ist. So wird den biblischen Thatsachen gegenüber, soweit sie geschichtlich sind, auf die natürliche Erklärung, und soweit sie als Wunder erzählt sind, auf die Prüfung der biblischen Berichterstatter, auf den Ursprung und die Entstehung der Schriften hingewiesen.

Die göttlichen Offenbarungen, von denen die Bibel erzählt, fallen unter den Begriff der wunderbaren Begebenheiten. In besonderen Fällen offenbart Gott seinen Willen in besonderen Formen, durch Worte oder Gesichte oder durch beides zugleich an gewisse Personen, die innerhalb des auserwählten Volkes Gegenstand einer höheren Erwählung sind und gleichsam die ausgezeichneten Werkzeuge Gottes bilden. Wenn diese Personen den göttlichen Willen empfangen, um ihn auszulegen und dem Volk zu verkünden, so sind sie Propheten, und die Offenbarung wird zur Prophezeiung. Eine solche übernatürliche Offenbarung ist von der natürlichen wohl zu unterscheiden. Gott offenbart sich naturgemäß in der ewigen Ordnung der Dinge, die nicht durch eine besondere Erwählung bedingt ist, so daß nur gewisse, bevorzugte Personen dafür empfänglich sind; sie ist nicht geknüpft an besondere Zeichen, sondern unmittelbar und allgemein. Dagegen jene Offenbarung, die durch Zeichen und Propheten hindurchgeht, ist mittelbar und particular.

Was aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt, die vollkommene Lauterkeit der Gesinnung, der Friede des Geistes, die Freiheit von der Selbstsucht: darin ist Gott unmittelbar gegenwärtig. So unmittelbar ist Gott in Christus offenbar: Christus ist diese unmittelbare und adäquate Offenbarung Gottes, die nicht beschränkt ist durch besondere Zeichen und nicht abhängig von einer besonderen Erwählung dieses Volks und dieser Person: der

[1] Ebendas. Cap. VI. (De miraculis.) Op. I. pg. 233—251.

vollkommen reine und lautere Wille, in welchem der Menſch erlöſt iſt von der Selbſtſucht. Dieſen Chriſtus verkünden der Menſchheit ſeine Apoſtel. Dagegen die Offenbarungen und Prophezeiungen des alten Teſtaments erſcheinen ſtets als eine beſondere Verleihung und ſind allemal geknüpft an gewiſſe Zeichen, es ſeien nun Worte oder Geſichte, wirkliche oder eingebildete; dieſe Offenbarungen ſind ſtets bildlicher, anſchaulicher Art, ſie werden daher empfangen von einer lebhaften und geſteigerten Einbildungskraft, welche dem Erkenntnißvermögen untergeordnet iſt und keineswegs der vollkommene und höchſte Ausdruck der Seele.

Prophezeiungen ſind deshalb keine Erkenntniſſe, ſie ſind es ſchon darum nicht, weil die Erkenntniß einer außerordentlichen und wunderbaren Offenbarung Gottes nicht bedarf, denn ſie iſt die nothwendige Form ſeiner natürlichen Offenbarung. Darum haben die Prophezeiungen auch keine wiſſenſchaftliche oder, wie Spinoza ſagt, mathematiſche, ſondern nur eine moraliſche Gewißheit, denn ſie gründen ſich auf die Einbildungskraft und den Glauben der Propheten, und ſo verſchieden nach den Umſtänden der Zeit und nach der individuellen Eigenthümlichkeit der Perſonen die Geiſtesart der Propheten iſt, ſo verſchieden iſt die Art ihrer Weisſagung. Einem Jeſaias offenbart ſich Gott in anderer Weiſe als einem Ezechiel.[1]

Die bibliſchen Offenbarungen, ſo genommen, wie ſie ſind, enthalten demnach keine Erkenntniß und bieten keine Grundlagen für ein theologiſches Syſtem, welches vermöge ſeiner höhern Einſicht die Philoſophie beſtreiten und kraft ſeines göttlichen Anſehens zwingen könnte, ihm zu gehorchen. Es iſt daher kein Grund zu einem Streit zwiſchen Offenbarung und Wiſſenſchaft, zwiſchen Bibel und Philoſophie; die Bibel, richtig gewürdigt, bildet keine Inſtanz gegen das Recht und die Machtvollkommenheit der natürlichen Erkenntniß. Dieſen Satz feſtzuſtellen und gründlich zu beweiſen, war die Aufgabe und das Thema des theologiſch-politiſchen Tractats.

[1] Ebendaſ. Cap. I. (De prophetia.) Cap. II. (De prophetis.)

# Drittes Buch.

# Spinozas Lehre.

## Erſtes Capitel.

# Die Geltung der mathematiſchen Methode in der Lehre Spinozas.

### I. Die Begründung der Methode.

Wir haben in dem vorhergehenden Buche ausführlich gezeigt, wie Spinozas Unterſuchungen die mathematiſche Methode zur Richtſchnur nicht bloß der Erkenntniß, ſondern der Darſtellung nehmen und ihre höchſte Aufgabe darin finden, das Lehrgebäude der Philoſophie in den Formen der mathematiſchen Architektonik zu errichten. Descartes hatte nach dem Vorbilde der Mathematik ſeine neue philoſophiſche Methode geſucht und gefunden, aber die ſtrenge Form der geometriſchen Darſtellung nur einmal, in ſeiner Erwiederung auf die zweiten Einwürfe, angewendet. Spinoza folgte dieſem Beiſpiel ſchon in ſeinem kurzen Tractat (im erſten Theile des Anhangs), er forderte in ſeinem unvollendeten Verſuch über die Methodenlehre den deductiven Gang des mathematiſchen Denkens als die alleinige Norm und Richtſchnur des Weges zur wahren Erkenntniß der Dinge, er brachte in der Form der mathematiſchen Methode die carteſianiſche Principienlehre ſelbſt zur Darſtellung und erklärte im Anhange dieſer Schrift: „Wenn man die geſammte Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffe, ſo würde man alles eben ſo nothwendig finden, als ſämmtliche Sätze der Mathematik". Schon beſchäftigte ihn, wie aus jener Beilage an Oldenburg (1661) hervorging, der Ausbau ſeines Syſtems in geometriſcher Kunſtform, und die großen Schwierigkeiten der letzteren machten, daß der Philoſoph in der Ausreifung ſeines Hauptwerks ſo langſam fortſchritt, immer wieder genöthigt in der Anordnung und im Ausdruck ſeiner Sätze zu berichtigen und zu feilen.[1]

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 205—214. Cap. VIII. S. 247—251. Cap. X. S. 283 flgd. S. 279—291. Cap. XI. S. 301—306.

Die Richtſchnur der mathematiſchen Methode bedingt den Grundriß des ganzen Syſtems, und wir können von dieſem Geſichtspunkt aus am beſten einen vorläufigen Einblick in die Verfaſſung deſſelben gewinnen. Wie muß ein Erkenntnißſyſtem beſchaffen ſein, wenn es die Forderungen dieſer Methode in ſtrengſter Weiſe erfüllen will? Dieſelbe Frage anders ausgedrückt: Wie muß die Ordnung der Dinge beſchaffen ſein, wenn ſie nur in dieſer Form erkennbar ſein und unſerem Geiſte einleuchten ſoll? Die Dinge erkennen heißt ihren nothwendigen Zuſammenhang einſehen: die Urſachen, welche ſie bewirken, den Grund, aus dem ſie folgen. Die Einſicht in die Nothwendigkeit eines Dinges beſteht in einer Folgerung, welche jeden Widerſpruch ausſchließt.

Nun will die gegebene Urſache ebenfalls aus einer früheren erkannt ſein, woraus ſie mit derſelben unwiderſprechlichen Nothwendigkeit folgt, und ſo muß die Erkenntniß, um die Natur der Dinge und deren Zuſammenhang richtig vorzuſtellen, eine Kette von Folgerungen bilden, welche Glied für Glied und Schritt für Schritt ſachgemäß fortſchreitet und zuletzt von einem erſten und oberſten Princip abhängt, zu dem ſich die ganze Kette der Folgerungen verhält, wie die ganze Ordnung der Dinge zu ihrer oberſten Urſache. Je mehr Urſachen nöthig ſind, um ein Ding zu erklären und abzuleiten, um ſo zuſammengeſetzter iſt die Erkenntniß, um ſo zuſammengeſetzter und ſpecifiſcher das Ding ſelbſt.

Darum wird hier das Erkennen ſachgemäß fortſchreiten müſſen von dem Allgemeinen und Einfachen zu dem Beſonderen und Zuſammengeſetzten, d. h. der Fortſchritt geſchieht in ſynthetiſcher Ordnung. Jeder Schritt beſteht in einer Ableitung oder Folgerung. Dieſes fortſchreitende Folgern und Ableiten des Beſonderen aus dem Allgemeinen iſt die Methode der Deduction: daher iſt die Richtſchnur der Erkenntniß die ſynthetiſche und deductive Reihe der Folgerungen. In einer ſolchen Ordnung beſteht die Methode der Mathematik. Die Aufgabe, um die es ſich handelt, nämlich die Einſicht in den nothwendigen Zuſammenhang der Dinge, kann nur in einem Syſteme gelöſt werden, worin alles durch Folgerung erkannt wird, worin die Reihe der Folgerungen in ſtreng ſynthetiſcher Ordnung fortſchreitet: d. h. in einem Syſtem, das ſeiner innerſten Anlage nach zu ſeiner Verfaſſung und ſeinem Ausbau die Form der mathematiſchen Methode fordert. Ihre Anwendung iſt geboten, ſobald die klare und deutliche Erkenntniß ihr volles, uneingeſchränktes Recht in Anſpruch nimmt.

## II. Die Anwendung der Methode.

Das Syſtem wird daher mit Sätzen beginnen müſſen, welche die übrigen begründen, ſelbſt aber nicht durch andere Sätze begründet zu werden brauchen, ſondern durch ſich einleuchtend oder unmittelbar gewiß ſind: dies ſind die Grundſätze oder Axiome. Ohne ſolche Grundſätze giebt es keinen Anfang der Erkenntniß, alſo keine Möglichkeit eines Syſtems. Die Grundſätze fordern, daß die Begriffe, welche ſie vorausſetzen, genau und klar beſtimmt ſind; daher müſſen den Grundſätzen die Begriffsbeſtimmungen oder Definitionen vorhergehen. Die begründeten Sätze, welche aus früheren nothwendig folgen, ſind die Lehrſätze oder Propoſitionen, ſie werden bewieſen durch die Sätze, welche vorhergehen: Definitionen, Axiome, frühere Lehrſätze. Der Beweis iſt die Demonſtration. Was aus einem Lehrſatz unmittelbar folgt, iſt ein Folgeſatz oder Corollarium; was der Beweisführung zu näherer Erläuterung hinzugefügt wird, iſt ein Scholion.

In dieſer ſchweren Rüſtung der Definitionen, Axiome, Propoſitionen, Demonſtrationen, Corollarien und Scholien ſchreitet die Philoſophie Spinozas nicht eben leicht einher, und dieſer ganze Apparat der geometriſchen Darſtellungsweiſe, den das Syſtem ſich anlegt, ohne die ſinnliche Anſchaulichkeit der Größenlehre zu haben, iſt unter den formalen Schwierigkeiten, welche das Hauptwerk Spinozas den gründlichen Leſern entgegenſtellt, wohl die größte.[1] Ich will den meinigen einen deutlichen Einblick in dieſe Methode geben, indem ich zeige, wie ſie aus der Aufgabe Spinozas hervorgeht und ihre erſten Sätze ordnet.

### 1. Die Definitionen.

Die Aufgabe, wie ſie bereits feſtſteht und aus den ſchon entwickelten Schriften Spinozas uns einleuchtet, verlangt die Einſicht in die ewige Ordnung und Einheit der Dinge: dies iſt das Thema, welches Spinozas Leben und Denken ganz erfüllt. Begreifen heißt ableiten, folgern. Die ewige Ordnung der Dinge iſt begriffen, wenn ſie als eine ewige Folge, d. h. als nothwendige Folge eines ewigen Weſens erkannt iſt: als eine nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes.

Wollen wir uns dieſe Aufgabe deutlich machen, ſo iſt die erſte Frage: Was iſt ewig? Die Antwort heiße: was aus der Natur Gottes

[1] Die Ethik enthält in ihren fünf Theilen 76 Definitionen, 16 Axiome, 259 Propoſitionen, 70 Corollarien, 129 Scholien; dazu kommen 7 Lemmata und 8 Poſtulate.

(aus dem Begriff oder der Definition deſſelben) nothwendig folgt. So iſt die zweite Frage, welche der Auflöſung der erſten vorausgehen muß: „Was iſt nothwendig? Was iſt frei?“ Dazu kommt als dritte Frage: „Was iſt Gott?“ Denn um den Begriff der Ewigkeit als nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes zu erklären, muß ich die Begriffe der Nothwendigkeit (Freiheit) und Gottes erklärt haben. Auf die Frage: Was iſt Gott? heiße die Antwort: „Er iſt die Subſtanz, welche aus unendlichen Attributen beſteht“. Alſo iſt die Auflöſung dieſer Frage bedingt durch folgende Vorfragen: „Was iſt Subſtanz? Was iſt Attribut? Was iſt Modus?“ Denn die Erklärung des Attributs fordert zugleich die des Modus. Die Subſtanz werde erklärt durch dasjenige, was durch ſich iſt und aus ſich begriffen wird, oder, negativ ausgedrückt, durch dasjenige, was nicht durch anderes begriffen zu werden nöthig hat. Es müßte durch anderes begriffen werden, wenn es dadurch begrenzt wäre. Ein Weſen, welches durch ſich exiſtirt, iſt Urſache ſeiner ſelbſt; ein Weſen, welches durch anderes begrenzt wird, iſt endlich. Alſo fordert der Begriff der Subſtanz, daß zwei Begriffe zuvor erklärt ſind: „Was iſt Urſache ſeiner ſelbſt (urſprünglich)? Was iſt endlich?“

Damit ſind die erſten acht Definitionen Spinozas dargethan. Nur ſo lange man ihre Entſtehung nicht kennt, darf man ſich über die Zahl und Faſſung derſelben verwundern. Sie ſind in dieſer Rückſicht oft genug von einer ganz äußerlichen, unkundigen und ſelbſtgefälligen Kritik in Anſpruch genommen worden, als ob ſie ein willkürliches Aggregat wären. Das ſind ſie nicht, vielmehr bilden ſie in ihrem Grunde *eine* Definition, nämlich die genaue Erklärung der Aufgabe des ganzen Syſtems. Hier iſt die überſichtliche Zergliederung dieſer Aufgabe in ihre Elemente. Gefordert wird die Erkenntniß des ewigen Zuſammenhangs der Dinge. Ewig = nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes. Was iſt nothwendig und frei? Was iſt Gott? Gott = Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht. Was iſt Attribut und Modus? Was iſt Subſtanz? Subſtanz = urſprüngliches oder nicht endliches Weſen. Was iſt Urſache ſeiner ſelbſt? Was iſt endlich?

Hier iſt die ſynthetiſche Ordnung dieſer Definitionen, deren Reihe mit dem einfachſten Begriffe beginnen muß: 1. Urſache ſeiner ſelbſt. 2. Begriff des endlichen Weſens, 3. Begriff der Subſtanz, 4. Begriff des Attributs, 5. Begriff des Modus, 6. Begriff Gottes, 7. Begriff

der Freiheit und Nothwendigkeit, 8. Begriff der Ewigkeit. Dies ist die Ordnung, in welcher Spinoza diese acht Definitionen der Grundbegriffe an die Spitze seines Systems gestellt hat.

Hier sind die Erklärungen selbst, zusammengefaßt in ihre Hauptpunkte[1]:

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, oder dasjenige, dessen Natur nur als wirklich (existirend) begriffen werden kann.
2. Endlich ist, was durch anderes seinesgleichen begrenzt wird.
3. Substanz ist, was durch sich ist und begriffen wird, also, um begriffen zu werden, nicht den Begriff eines andern Wesens bedarf.
4. Attribut ist, was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt.
5. Modus ist, was in anderem ist und durch anderes begriffen wird (Affectionen der Substanz).
6. Gott ist das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.
7. Frei ist, was kraft der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen ist, was von anderem bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken.
8. Ewig ist, was begriffen wird als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens.

### 2. Die Axiome.

Die Definitionen haben die Begriffe erklärt, welche zur Aufgabe Spinozas gehören und zu deren Verständniß nöthig sind. Jetzt handelt es sich um die Lösung dieser Aufgabe, zunächst um die Bedingungen, unter denen die Lösung steht, oder welche die Einsicht in die Nothwendigkeit und den Zusammenhang aller Dinge ermöglichen. Jede dieser Bedingungen ist in Ansehung des Systems ein Grundsatz; die genaue Ordnung dieser Grundsätze bildet daher das nächste Glied, welches unmittelbar auf die Definitionen folgt.

Wenn alles in seiner Nothwendigkeit erkannt werden soll, so ist die erste Bedingung, daß alles nothwendig ist, und die zweite, daß alles als nothwendig gedacht werden muß. Nun besteht die Noth-

[1] Eth. P. I. Def. I—VIII. (Op. II. pg. 35. 36.)

wendigkeit einer Sache in zwei Arten: ſie hat den Grund ihres Daſeins entweder in ſich oder in anderem, dieſe beiden Arten ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt und ſchließen daher den dritten Fall aus, alles iſt mithin auf eine dieſer beiden Arten nothwendig und muß auf eine dieſer beiden Arten als nothwendig gedacht werden. Dies gilt nach dem Denkgeſetz der Identität und des ausgeſchloſſenen Dritten: beides gilt demnach als Grundſatz. Daher das erſte Axiom: „Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in anderem". Und das zweite: „Was durch anderes nicht begriffen werden kann, muß durch ſich begriffen werden".

Nothwendig ſein heißt aus einer Urſache folgen oder durch dieſelbe bewirkt ſein: die Nothwendigkeit beſteht in dem Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung; ohne dieſen Zuſammenhang keine Nothwendigkeit, ohne Einſicht in dieſen Zuſammenhang keine Einſicht in die Nothwendigkeit der Dinge, ohne Zuſammenhang in den Dingen auch kein Zuſammenhang in den Begriffen der Dinge. Kurz geſagt: die Nothwendigkeit in den Dingen wie in den Begriffen, die Nothwendigkeit im Sein wie im Denken beſteht in der Cauſalität. Das iſt der Inhalt der drei folgenden Axiome. Das dritte Axiom erklärt: „Wenn die beſtimmte Urſache gegeben iſt, ſo iſt die Wirkung nothwendig, und umgekehrt iſt ohne gegebene beſtimmte Urſache die Wirkung unmöglich". Das vierte: „Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Urſache ab und ſchließt dieſelbe in ſich". Das fünfte: „Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen ſchließt den des andern nicht in ſich".

Sein und Denken ſind durchgängig beherrſcht von den Formen der Nothwendigkeit: dies iſt der Inhalt jener fünf Axiome. Alſo wird die Erkenntniß ſtattfinden, wenn es ein wahres Denken giebt oder wenn dasjenige Denken wahr iſt, welches mit dem Sein übereinſtimmt, und dieſe Uebereinſtimmung findet ſtatt, ſobald der Satz gilt: was nothwendig ſo und nicht anders gedacht wird, das muß auch nothwendig ſo und nicht anders ſein. Was als exiſtirend gedacht werden muß, das exiſtirt nothwendig; was als nicht exiſtirend gedacht werden kann, das exiſtirt nicht nothwendig. Daher die beiden letzten Axiome. Das ſechſte: „Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenſtand (Ideat) übereinſtimmen". Und das ſiebente: „Was ſich als nicht exiſtirend denken läßt, deſſen Weſen ſchließt die Exiſtenz nicht in ſich."

Die ſieben Axiome erklären mithin die Nothwendigkeit im Sein, die Nothwendigkeit im Denken, die Wahrheit als Uebereinſtimmung zwiſchen Denken und Sein, die Nothwendigkeit dieſer Uebereinſtimmung. Kurz geſagt: ſie ſichern die Erkenntniß (die Löſung der Aufgabe) in allen ihren Bedingungen.[1]

### 3. Die Propoſitionen und Demonſtrationen.

Jetzt beginnt die Löſung der Aufgabe in der ſyſtematiſchen Ordnung der Lehrſätze. Ich will hier nur die Methode in dieſem Gebiete anſchaulich machen und nehme daher als Beiſpiel den Hauptſatz, in welchem der Schwerpunkt der Lehre Spinozas liegt: „Es giebt nur eine Subſtanz, und dieſe eine Subſtanz iſt Gott, oder Gott iſt die einzige Subſtanz". Es iſt in der Reihe der Lehrſätze des erſten Buches der vierzehnte, welcher wörtlich ſo lautet: „Außer Gott kann keine Subſtanz weder ſein noch begriffen werden".

Soll Gott die einzige Subſtanz ſein, ſo dürfen weder außer ihm andere Subſtanzen ſein noch darf er ſelbſt in mehrere Subſtanzen zerfallen; er würde in mehrere Subſtanzen zerfallen können, wenn die abſolut unendliche Subſtanz theilbar wäre; ſie wäre theilbar, wenn aus einem ihrer Attribute die Theilbarkeit folgte. Dem Satz alſo, daß Gott die alleinige Subſtanz iſt, müſſen zwei andere unmittelbar vorausgehen, die das Weſen Gottes gegen die Theilbarkeit ſichern. Daher der zwölfte Lehrſatz: „Kein Attribut der Subſtanz kann wirklich gedacht werden, woraus folgen könnte, daß die Subſtanz theilbar ſei". Und der dreizehnte: „Die abſolut unendliche Subſtanz iſt untheilbar".[2]

Es bleibt der Fall übrig, daß außer Gott noch andere Subſtanzen ſind oder möglich ſind. Gott begreift alle Attribute in ſich. Gäbe es außer ihm noch andere Subſtanzen, ſo könnten dieſe nicht andere Attribute haben als Gott. Alſo würde es verſchiedene Subſtanzen geben, welche gleiche Attribute haben; nun aber können Subſtanzen nur durch ihre Attribute unterſchieden werden; Subſtanzen alſo, die ſich durch ihre Attribute nicht unterſcheiden, ſind als ſolche nicht verſchieden: darum kann es keine von Gott verſchiedene Subſtanz, alſo keine außer ihm geben. So lautet der Beweis, den ich an dieſer Stelle nur als Beiſpiel einer Demonſtration anführe.

[1] Eth. I. Axiom. I—VII. — [2] Eth. I. Prop. XII. Dem. per prop. 8. 6. 5. 6. 2. def. 4. prop. 10. 7. Prop. XIII. Dem. per prop. 5. 11.

Offenbar muß eine Reihe von Sätzen bewiesen sein, damit der eben gegebene Beweis gelte. Die nächste Voraussetzung ist, daß Gott nothwendig existirt. Dieser Beweis ist geführt im elften Satz, welcher erklärt: „Gott oder die Substanz, welche aus unendlich viel Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig".[1] Aber warum drückt jedes seiner Attribute ewige und unendliche Wesenheit aus? Weil jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden muß. Dies beweist der zehnte Satz: „Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden".[2]

Warum hat Gott unendlich viel Attribute? Weil er entweder nichts oder das vollkommenste Wesen, d. h. der Inbegriff aller Realitäten ist. Jedes Attribut drückt Realität aus, also je mehr Realität, um so mehr Attribute: dies beweist der neunte Satz.[3]

Warum muß jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden? Weil es die Wesenseigenthümlichkeit der Substanz ausmacht, die Substanz aber nothwendig unendlich ist, und ein unendliches Wesen nur aus sich begriffen werden kann. Warum ist die Substanz unendlich? Wäre sie endlich, so müßte sie durch ihresgleichen, also durch eine gleichartige Substanz begrenzt sein, so müßte es eine andere Substanz mit demselben Attribut geben, was unmöglich ist. Dies beweist der achte Satz: „Jede Substanz ist nothwendig unendlich".[4]

Gott existirt nothwendig, wenn die Substanz nothwendig existirt. Warum existirt die Substanz nothwendig? Weil die Existenz zu ihrem Wesen gehört, weil sie nicht Wirkung eines anderen Wesens sein kann, sondern nur Ursache ihrer selbst. Dies beweist der siebente Satz: „Zur Natur der Substanz gehört die Existenz".[5] Warum kann sie nicht kraft eines andern Wesens existiren? Weil eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, denn dies würde einen Causalzusammenhang zwischen verschiedenen Substanzen voraussetzen, was unmöglich ist. Den Beweis führt der sechste Satz: „Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden".[6]

Warum können verschiedene Substanzen keinen Causalzusammenhang haben? Setzen wir den Fall, daß die verschiedenen Substanzen

[1] Prop. XI. Dem. per ax 7. prop. 7. — [2] Eth. I. Prop. X. Dem. per def. 4. 3. — [3] Prop. IX. Dem. pat. ex def. 4. — [4] Prop. VIII. Dem. per prop. 5. 7. def. 2. prop. 7. 5. — [5] Prop. VII. Dem. per prop. 6. coroll. def. 1. — [6] Prop. VI. Dem. p. prop. 5. 2. 3.

gleiche Attribute haben, so sind sie nicht zu unterscheiden, es sind dann nicht verschiedene, sondern nur eine Substanz; also kann in diesem Fall nicht von einem Causalzusammenhang verschiedener Substanzen die Rede sein. Der fünfte Satz beweist: „In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Wesen oder Attribut geben".[1] Aller Unterschied der Dinge besteht in der Verschiedenheit ihrer Attribute oder Modi: dies beweist der vierte Satz.[2]

Setzen wir, daß zwei Substanzen verschiedene Attribute haben, so sind die Begriffe beider Substanzen, da jede nur aus sich erkannt wird, von einander vollkommen unabhängig, also ist zwischen beiden gar keine Gemeinschaft. Dinge aber, welche jede Gemeinschaft ausschließen, haben keinen Causalnexus. Die Beweise führen der zweite und dritte Satz: „Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, sind ohne jede Gemeinschaft". „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können nicht eines die Ursache des andern sein."[3]

So bliebe nur übrig die Verschiedenheit der Substanzen in Ansehung der Modi. Aber die Substanz ist ihrem Wesen nach unabhängig von den zufälligen und wandelbaren Beschaffenheiten: sie ist in sich, der Modus in anderem; sie kann daher nicht durch die Modi wahrhaft begriffen, also können auch Substanzen nicht durch Modi unterschieden werden. Der erste Satz lehrt: „Die Substanz ist früher als ihre Affectionen".[4]

Hier haben wir aus dem vierzehnten Satz durch Analyse in genauer, rückschreitender Ordnung die dreizehn vorhergehenden entwickelt und dargestellt. Hieraus erhellt zugleich der genaue synthetische Fortschritt von dem ersten Satz: „Die Substanz ist früher als die Modi", bis zu dem vierzehnten Satz: „Gott ist die einzige Substanz". Die ersten sechs Sätze kommen zu dem Resultat, daß in der erkennbaren Natur nur *eine* Substanz ist. Von dieser Substanz gilt nothwendig die Existenz und die Unendlichkeit: dies beweisen der siebente und achte. Daß die Substanz, welche unendlich viel Attribute enthält, Gott ist und Gott die einzige Substanz, wird bewiesen durch die letzten sechs Sätze.

---

[1] Prop. V. Dem. p. prop. 4. 1. def. 3. 6. prop. 4. — [2] Prop. IV. Dem. p. ax. I. def. 3. 5. ax. 4. — [3] Prop. I. Dem. p. def. 3. Prop. III. Dem. p. ax. 5. 4. — [4] Eth. I. Prop. I. Dem. p. def. 3. 5. Vgl. Epist. IV.

### 4. Corollarien und Scholien.

Der ſechſte Satz beweiſt, daß keine Subſtanz von einer andern Subſtanz hervorgebracht ſein kann; daraus folgt unmittelbar, daß ſie überhaupt keine Urſache außer ſich haben kann, da dieſe Urſache nur eine Subſtanz ſein könnte: dieſer Folgeſatz diene als Beiſpiel eines Corollariums.[1]

Der achte Satz beweiſt, daß die Subſtanz nothwendig unendlich iſt; der Beweis wird geführt mit wiederholter Hinweiſung auf den fünften und ſiebenten Satz und die zweite Definition. Indeſſen genügt der ſiebente Satz allein, um daraus den achten zu beweiſen. Wenn die Subſtanz nothwendig exiſtirt, ſo kann ſie nicht von anderem abhängig, alſo auch nicht durch anderes begrenzt ſein, mithin iſt ſie nothwendig unendlich. Ja der klare Begriff der Subſtanz allein reicht hin, um ihre Unendlichkeit darzuthun, denn die Subſtanz, deutlich gedacht, iſt Urſache ihrer ſelbſt, alſo ein nothwendig exiſtirendes, daher ein nothwendig unendliches Weſen. Dieſe Vereinfachung des Beweiſes in doppelter Form giebt Spinoza in zwei beſonderen Erläuterungen, welche ich als Beiſpiel der Scholien anführe.[2]

Ich will, indem ich hier die Methode Spinozas in ihrer Anwendung dargethan und zergliedert habe, zugleich die Art und Weiſe bezeichnen, wie die Ethik geleſen ſein will. Nachdem man den ſynthetiſchen Gang der Darſtellung bis auf einen gewiſſen hervortretenden Punkt genau und ſicher verfolgt hat, wird man gut thun, inne zu halten und den durchlaufenen Weg nach rückwärts (analytiſch) eben ſo genau auszumeſſen, um ſich deutlich zu machen, wie die früheren Sätze die wohlgeordneten Bedingungen waren, welche Schritt für Schritt zu dem gewonnenen Punkte hinführten. Dafür diene unſere obige Analyſe des vierzehnten Satzes als Beiſpiel. Und ich glaube, dieſes Beiſpiel genügt, um auch die Schwierigkeiten kenntlich zu machen, welche der Aufbau des Syſtems in einer ſolchen architektoniſchen Geſtaltung zu überwinden hatte.

## III. Die Geltung der Methode.

### 1. Die Ordnung der Dinge.

Bevor wir die Bahn der geometriſchen Darſtellungsweiſe verlaſſen und die Lehre unſeres Philoſophen in einer ſyſtematiſch geordneten Form entwickeln, ohne noch ferner in den Apparat und die

[1] Eth. I. Prop. VI. Coroll. — [2] Prop. VIII. Schol. I. II.

Weitläufigkeiten der mathematischen Methode einzugehen, wollen wir von dem Gesichtspunkte der letzteren einen Blick der Orientirung auf die gesammte Weltanschauung Spinozas und die Verfassung seines Systems richten. Wir meinen nicht etwa, daß er dem vorausgesetzten Schema der mathematischen Methode erst sein System angepaßt habe, vielmehr nöthigte ihn die Natur seines Denkens und seiner ganzen Anschauungsweise, gerade diese Richtschnur zu ergreifen. Aber nachdem aus dem Grundgedanken seiner Lehre die mathematische Methode motivirt worden, so dürfen wir auch von ihr aus den Bau des Ganzen betrachten.

Wenn das Weltall in der Form der mathematischen Methode begriffen werden soll, so wird die Verfassung und Ordnung der Dinge mit derselben übereinstimmen und die Natur so handeln müssen, wie es der mathematischen Denkweise einleuchtet. Es geschieht dann nichts, das nicht mathematisch bewiesen werden kann. Was geschieht, ist nothwendig, wie die Sätze der Mathematik. Was in der Natur der Dinge nothwendig geschieht, muß in der Erkenntniß der Dinge als ein Satz bewiesen werden können, welcher nothwendig folgt. Was in dem System dieser nothwendigen Folgerungen keinen Platz findet, findet auch keinen in der Ordnung der Dinge: das existirt nicht in der Weltanschauung Spinozas und kann in Wahrheit weder sein noch gedacht werden.

Der Mathematiker von Fach, der sich auf die reinen Größen in Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, wird auch seine Methode und Wissenschaft in der Grenze dieses Gebietes halten; was diese Grenze überschreitet, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die sittliche Weltordnung u. s. f. wird er entweder als Objecte nehmen, welche ihn gleichgültig lassen, oder als Aufgaben anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen verfahren. Dagegen für den Metaphysiker, der die mathematische Methode zu seiner Richtschnur nimmt und die gesammte Ordnung der Dinge in dieser Ordnung der Begriffe auffaßt, wird in Wahrheit nichts existiren dürfen, das nicht mathematisch beweisbar wäre. Daher kommen in die Weltanschauung Spinozas jene Züge, welche die Welt so lange Zeit hindurch erschreckt und empört haben. Was nämlich folgt, wenn das oberste und alleinige Gesetz der Dinge mit der mathematischen Nothwendigkeit genau übereinstimmt? Wenn die mathematische Methode die alleinige Richtschnur der Erkenntniß bilden und

nicht bloß den Größen, sondern den Dingen selbst gleichkommen soll: wie muß dann die Natur der letzteren gedacht werden?

### 2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt.

In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus früheren Sätzen, und diese Kette von Folgerungen führt zurück auf unmittelbar gewisse Sätze, auf Grundwahrheiten, von denen sie abhängt. Jeder abhängige Erkenntnißsatz ist eine Folgerung. In der mathematischen Ordnung folgt alles. Jeder Satz ist nothwendig, weil er durch frühere begründet ist; zuletzt sind alle in dem ersten Grundsatz enthalten, und es ist nichts geschehen, als daß wir die Folgerichtigkeit begriffen, durch fortschreitende Folgerungen die Reihe der Wahrheiten uns deutlich gemacht haben. Diese Folgerungen tragen jede den Charakter strenger und unwidersprechlicher Nothwendigkeit: keine kann anders sein, als sie ist. Diese Nothwendigkeit ist unabhängig von dem Verlaufe der Zeit, worin wir von einer Folgerung zur andern fortschreiten. Die Wahrheiten selbst, deren wir auf diesem Wege inne werden, sind nicht zeitlich, sie entstehen und vergehen nicht: sie *sind*; ihre Aufeinanderfolge hat keinen successiven Charakter.

Daher ist das nothwendige Folgen hier gleich dem *ewigen* Sein; jede mathematische Wahrheit ist ewig, da ihre Geltung nicht an eine zeitliche Dauer gebunden ist. Wenn wir aus dem Wesen des Dreiecks einen Satz nach dem andern ableiten, so wird man nicht meinen, daß diese geometrischen Wahrheiten zeitlich einander folgen und in diesem Sinne die einen früher sind als die andern; sie sind alle zugleich in der Natur des Dreiecks enthalten, sie sind in dieser Raumgröße gegeben, und nur wir lösen das System dieser ewigen Wahrheiten in eine Reihe von Sätzen auf, die wir in zeitlichem Fortschritt eine nach der andern einsehen. Die Folgerung ist zeitlich, aber die Folge ist ewig. Wenn also die Weltordnung so begriffen sein will, wie das System der mathematischen Wahrheiten, so muß die Ordnung der Dinge gedacht werden als ein System von Folgen: jedes Ding ist die nothwendige Folge eines anderen, und diese Kette von Wirkungen geht zurück auf eine erste Ursache, die nicht Wirkung einer anderen, sondern ein wahrhaft ursprüngliches Wesen oder Ursache ihrer selbst ist. Wie in dem Grundsatz das gesammte System der Folgerungen, wie in dem Dreieck alle Wahrheiten desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen der Inbegriff aller Dinge gegeben, und

das Weltall folgt aus seinem Urgrunde, wie die Reihe der mathematischen Lehrsätze aus dem Axiom.

Das Weltall folgt, d. h. es ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit; es folgt aus dem Urwesen, wie die mathematische Wahrheit aus dem Grundsatz: diese nothwendige Folge ist zugleich eine ewige. Die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz (mit der Zeit) entsteht, sondern ewig in ihm ist und besteht. Also muß das Weltall gedacht werden als eine nothwendige und ewige Ordnung der Dinge.

### 3. Die Unmöglichkeit der Freiheit und der Zwecke.

Was nach mathematischer Methode begriffen wird, ist eine nothwendige Folgerung aus gegebenen Sätzen; was in der Natur der Dinge geschieht, ist eine nothwendige Folge aus gegebenen Ursachen, welche selbst nothwendige Wirkungen sind. Mithin muß jene nothwendige und ewige Ordnung der Dinge als ein stetiger Causalnexus, als eine ununterbrochene Reihe von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge gedacht werden. In diesem Zusammenhange der Dinge giebt es keine Kraft, die im Stande wäre, ihn zu zerreißen, kein Vermögen, welches den Causalnexus brechen und aus sich allein, unabhängig von allen äußeren Determinationen, also unbedingt handeln könnte: es giebt in der Natur der Dinge keine Freiheit; die Kette, welche sie hält, ist eine wirkliche Kette. Durch gegebene Ursachen wird jedes Ding bestimmt, so und nicht anders zu sein, auf diese und keine andere Weise zu wirken.

Was in der Natur der Dinge geschieht, folgt aus einer gegebenen Ursache, von der es bewirkt wird, ohne bezweckt zu werden. Alles geschieht hier aus Gründen, nichts nach Zwecken; alles geschieht durch wirkende Ursachen, nichts nach Endursachen. Denn der Zweck, wie er auch gefaßt wird, fordert ein Vermögen der Selbstbestimmung, welches in dieser Ordnung der Dinge nicht stattfindet; der Zweckbegriff paßt nicht in die mathematische Denkweise. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: „Wozu sind die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten? Wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? Wozu ist zweimal zwei gleich vier?“ Man kann hier nur fragen, warum es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik,

dann giebt es überhaupt keine Zwecke, dann ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. Daher wird der Begriff der wirkenden Ursachen dem der Finalursachen entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus verworfen.

Es giebt keine Zwecke weder in den Dingen noch in den Handlungen, also giebt es auch weder erfüllte noch verfehlte Zwecke. Die Dinge können darin nicht unterschieden sein, daß sie ihre Zwecke mehr oder weniger erreichen, daß sie besser oder schlechter sind. Wo wir, von der Vorstellung der Zwecke erfüllt, meinen, daß in der Natur diese Zwecke völlig erreicht sind, da nennen wir die Dinge vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön u. s. f. Und wenn wir zu finden glauben, daß diese Zwecke nicht erreicht oder verfehlt sind, da reden wir im entgegengesetzten Sinne und nennen die Dinge unvollkommen, verworren, böse, häßlich u. s. f.[1]

Verfehlte Zwecke sind kläglich oder lächerlich oder abscheulich, je nachdem man sie nimmt. In der Betrachtungsweise Spinozas giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist, also nichts, worüber man im Ernste lachen, weinen oder sich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm viele nachgesprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: „Man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen".[2] Jedes Ding ist in seiner Weise vollkommen, denn es ist nothwendig; jede Handlung ist in ihrer Weise gut, denn sie kann nicht anders sein, als sie ist. Ist etwa in der Mathematik ein Satz vollkommener als der andere? Oder könnte ein Satz selbst vollkommener sein, als er ist? Oder ist diese Wahrheit etwa besser als jene? Im buchstäblichen Geist seiner Methode sagt Spinoza selbst in der Einleitung zum dritten Buche der Ethik: „Ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ganz so betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte".[3]

Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniß, so muß die Weltordnung so gedacht werden, daß sie mit dieser Methode übereinstimmt: darum muß das Weltall gedacht werden als *ewig*, also weder als Genesis noch als Schöpfung; darum muß die Ordnung der Dinge als *stetiger*

[1] Eth. I. App. Op. II. pg. 69. 73. — [2] Tract. polit. § IV. Op. II. pg. 304. — [3] Eth. III. Op. II. pg. 131.

Cauſalnexus gelten, der jede Freiheit und jede Zweckthätigkeit von ſich ausſchließt: daher jener ausſprochene, der Lehre Spinozas eigenthümliche Gegenſatz gegen die Zweckbegriffe in jeder Geſtalt.[1]

Wir erleuchten hier dieſen Standpunkt aus dem Geſichtspunkt der Methode: es iſt die mathematiſche Betrachtungsweiſe im Gegenſatz zur teleologiſchen Beurtheilung, es iſt die echte Erkenntniß, welche die Dinge ergründet und ableitet, gegenüber der eingebildeten und falſchen Auffaſſung, welche ſich mit den Zweckbegriffen genugthut, d. h. gegenüber der Unwiſſenheit, die in einer ſolchen Vorſtellung ihr bequemes Aſyl findet. So urtheilt Spinoza ſelbſt in dem ſeine ganze Lehre erleuchtenden Anhange zum erſten Buche der Ethik. Nachdem er gezeigt hat, wie die Menſchen zur Einbildung der Zwecke kommen, fährt er ſo fort: „Seht doch nur, wohin ſich dieſe Vorſtellungsweiſe am Ende verſtiegen hat! Unter ſo vielen Vortheilen, welche die Natur dem Menſchen gewährt, fanden ſich nothwendig auch viele Nachtheile, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. ſ. ſ. Dieſe ſollten nun von dem Zorn der Götter herrühren, weil die Menſchen die Götter beleidigt oder in ihrer Verehrung etwas verſehen hätten; und obwohl die alltägliche Erfahrung fortwährend dawider zeugt und mit zahlloſen Beiſpielen lehrt, daß die wohlthätigen und ſchädlichen Naturerſcheinungen auf gleiche Weiſe die Frommen wie die Gottloſen ohne Unterſchied treffen, ſo haben die Leute deshalb ihrem eingewurzelten Vorurtheile doch nicht abgeſagt. Denn es fiel ihnen weit leichter, die Uebel der Natur unter die anderen unbekannten Dinge zu rechnen, von denen man nicht weiß, was ſie nützen, und ſo ihren gegenwärtigen und angeborenen Zuſtand der Unwiſſenheit feſtzuhalten, als jene ganze Fabrication der Dinge über den Haufen zu werfen und auf eine neue Erklärungsweiſe zu denken. Sie beruhigen ſich mit der Gewißheit, daß die Rathſchlüſſe der Götter die menſchliche Faſſungskraft weit überſteigen. Und bei dieſer Denkweiſe würde in der That die Wahrheit dem menſchlichen Geſchlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben ſein, wenn nicht die Mathematik, welche ſich nicht mit Zwecken, ſondern lediglich mit der Natur und den Eigenſchaften der Größen beſchäftigt, den Menſchen eine andere Richtſchnur der Wahrheit gezeigt hätte, und es ließen ſich außer der Mathematik auch noch andere Urſachen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, bezeichnen, wodurch die Menſchen zum Bewußtſein über jene gewöhn-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 88—90.

lichen Vorurtheile gebracht und auf den richtigen Weg zur Erkenntniß der Dinge gelenkt wurden." Die Erklärungsweise nach Zwecken muß sich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge so gefügt habe, daß diese oder jene Begebenheit stattfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen unerkennbar, und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das «asylum ignorantiae».[1]

Diese ganze Denkweise wollen wir hier nicht beurtheilt und geprüft, sondern bloß erklärt und festgestellt haben. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinozas genau so, wie dieser selbst zu den Dingen: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere![2]

---

[1] Eth. P. I. Appendix. Op. II. pg. 70—73. Genau dieselbe hat Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» (Pars II. Cap. IX.) nicht bloß gehegt, sondern gelehrt, weshalb man aus dieser Schrift unmöglich Spinozas Scholasticismus oder seinen Zusammenhang mit der Scholastik herleiten kann. (S. oben S. 307. Anmkg. 3—5).

Die obige Stelle genügt, um die mir gemachten Einwürfe Trendelenburgs in seinen „Historischen Beiträgen" (Bd. III. S. 372—374) als unbegründet nachzuweisen. Der Gegner vermißt ein Citat, worin Spinoza den Zweck darum verwirft, weil er der mathematischen Denkweise widerstreite. In der obigen Stelle sagt Spinoza: die Menschen würden die Einbildung der Zwecke in der Erklärung der Dinge nie losgeworden sein, wenn nicht die Mathematik sie eines Besseren belehrt hätte; er betrachtet die letztere als die Quelle der wahren Aufklärung. Auch habe ich ausdrücklich erklärt, daß die geometrische Methode nicht das vorausgesetzte Schema ist, dem Spinoza seine Weltanschauung anpaßt, sondern die Form, worin sie die ihr allein gemäße Darstellung findet und welche sie deshalb von sich aus fordert. Nicht weil jene Methode den Gebrauch des Zweckbegriffs ausschließt, verwirft ihn Spinoza, sondern weil er den Zweckbegriff verwirft, braucht er die Form der geometrischen Darstellung. Man höre darüber das folgende Capitel.

Der Grund, warum Spinoza die Zwecke ausschließt, liegt nach Trendelenburg „nicht im Logischen, sondern im Metaphysischen". Ich antworte: die Einheit des Logischen (des Denkens) und des Metaphysischen (des Seins) gehört unter die Grundsätze Spinozas. Wenn weiter gesagt wird, daß die geometrische Methode die Zwecke nicht ausschließe, vielmehr in jeder ihrer Aufgaben selbst Zwecke setze und in jeder ihrer Constructionen Zwecke ausführe, so trifft dieser Einwand, wenn er trifft, nicht mich, sondern Spinoza und gehört nicht in die Darstellung, sondern in die Beurtheilung seiner Lehre. So lange ich die letztere darstelle, rede ich im Sinne Spinozas. Darum trifft mich auch der Einwand nicht, daß Leibniz anders gedacht habe. —

[2] Eine sehr verkehrte Ansicht von der Lehre und Methode Spinozas hat Wahle in einigen Aufsätzen auszusprechen versucht, deren erster „Ueber die geometrische Methode des Spinoza" handelt (1888). Nach der Meinung des Verf. soll die Lehre Spinozas „Phänomenalismus und Positivismus" sein, weshalb dieselbe nichts

# Zweites Capitel.

## Der Gottesbegriff in der Lehre Spinozas.

### I. Die göttliche Alleinheit.

#### 1. Die Substantialität und Causalität Gottes.

In der methodischen Verfassung unserer Lehre haben wir den Geist kennen gelernt, der alle ihre Begriffe ordnet und jeden Gedanken

anderes bezwecke als die in der Wirklichkeit gegebenen, gleich den geometrischen Verhältnissen evidenten Thatsachen in geordneter, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitender Reihe darzustellen. Nachdem der Verf. einige Geschichtsschreiber der Philosophie, wie Rixner, Tennemann, Reinhold und Ritter in aller Eile abgemacht hat, kommt er auf und gegen mich zu sprechen: „Um wie viel umsichtiger, geistreicher, üppiger möchte ich sagen, ist die Frage von Fischer behandelt, aber dennoch nicht aufgeklärt". „Diese Eigenthümlichkeiten des Spinozistischen Systems, von welchen die mathematische Methode als geistesverwandt gefordert zu sein scheint, sind von Fischer feinsinnig gefühlt und geschildert". Unter diesen Eigenthümlichkeiten versteht der Verf. die alle Teleologie ausschließende Denkart.

Trotzdem soll ich das Motiv, warum, und die Art, wie Spinoza die mathematische Methode angewendet, verkannt haben. Er habe sie angewendet, nicht um zu begründen und zu beweisen, sondern um darzustellen; er habe sie gebraucht, ohne abzuleiten und zu folgern. Ich sage kurz, was der Gegner meint, um seine trübe Weitschweifigkeit nicht zu wiederholen. Nach zwölf unklaren Seiten sagt der Verf.: „Klarer und ausführtlicher können wir sprechen, wenn wir auf den zweiten Punkt eingegangen sein werden, in welchem Fischer gefehlt hat". Eine recht trübe Aussicht ins Trübe! Nachdem er noch zwölf Seiten in seiner unklaren und unbeholfenen Weise fortgeredet hat, gelangt er zu folgendem Schluß (S. 24): „So wünschen wir, daß man glaube, es sei nicht so wahrscheinlich, daß Spinoza sich der geometrischen Methode bediente" zum Beweisen und Ableiten, „sondern daß er diese Methode der Darstellung wählte, weil sie die naturgemäße war für ein nominalistisches Wissen, welches mit der Mathematik den Phänomenalismus und Positivismus gemein haben wollte".

Herr Wahle sollte die deutsche Sprache erst einigermaßen richtig und deutlich schreiben lernen, bevor er sie zu philosophischen Auseinandersetzungen braucht. Man spricht im Deutschen nicht von „Aehnlichkeitspunkten der Philosophie zur Mathematik" (S. 8), auch nicht von Vergleichungspunkten der Mathematik zur Philosophie" (S. 12); man häuft nicht die Hülfszeitwörter ohne Grund bis zum unerträglichen Schwulst und redet von Aehnlichkeitspunkten, „welche zu schwach

vertilgt, der dem Causalzusammenhang widerstreitet. Die Welt, in diesem Lichte betrachtet, ist kein System von Zwecken, sondern ein ewiges System von Folgen; die Dinge haben kein Ziel, das sie bewußt oder unbewußt erstreben, sondern nur Gründe, aus denen sie folgen: darum dürfen sie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden. Das Ideal gilt dieser Lehre als ein Idol, das nicht in der Natur der Dinge, sondern nur in der menschlichen Einbildung seinen Grund hat. Eine Philosophie, welche die Dinge auf Urbilder oder Endzwecke bezieht und daraus erklärt, erscheint in den Augen Spinozas als das Gegentheil aller echten und wahren Erkenntniß: deshalb wendet er sich gleichgültig und fast verächtlich ab von der Philosophie des Alterthums, welche in Plato und Aristoteles ihre größten Systeme auf den Zweckbegriff gegründet hatte. Die Aufgabe und die Methode der Lösung ist gegeben: die Ordnung der Dinge soll aus ihrer ewigen Ursache begriffen, d. h. aus dem Wesen Gottes abgeleitet werden. Daher ist die erste Frage: was ist Gott oder wie muß das Wesen Gottes gedacht werden?

Der Begriff, von dem alles nothwendige Erkennen abhängt, ist der Begriff der Ursache. Wenn die gesammte Ordnung der Dinge klar und deutlich erkannt werden soll, so müssen wir sie aus einer ersten Ursache ableiten können; es muß daher eine solche erste Ursache geben, die von nichts anderem abhängt: ein Wesen, welches Ursache seiner selbst ist. Diesen Begriff stellt Spinoza an die Spitze seiner Philosophie, dieser Begriff trägt das ganze System. „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt oder dessen Natur nothwendig als existirend gedacht werden muß." So lautet die Definition. Was aber in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza in seiner dritten Definition Substanz. Diesem Begriff entspricht kein anderes Wesen, als die «causa sui». Wir

---

sind, um Spinoza bestimmt haben zu können" (S. 14), das Hauptwerk Spinozas heißt nicht «Ethices» (S. 23), sondern Ethica u. s. f., u. s. f.

Die beiden folgenden Aufsätze des Herrn Wahle „Über das Verhältniß zwischen Substanz und Attributen in Spinozas Ethik" und „Die Glückseligkeitslehre der «Ethik» des Spinoza" leiden an denselben sprachlichen und begrifflichen Verkehrtheiten und Mängeln.

Die philos.-hist. Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien hat diese Aufsätze in ihre Sitzungsberichte aufgenommen, wo sie Bd. CXVI, CXVII, CXIX (1888 und 1889) zu lesen stehen.

werden darum den Satz aussprechen müssen: die Substanz ist Ursache ihrer selbst, sie existirt schlechthin nur durch sich und in keiner Weise durch ein anderes Wesen. Sie existirt nicht durch anderes, also ist sie auch nicht durch ein anderes Wesen bedingt oder von ihm abhängig; sie würde abhängig sein, wenn sie in irgend einer Weise beschränkt wäre, denn sobald mich ein anderes Wesen beschränkt, bin ich von demselben abhängig und existire nicht bloß kraft meiner selbst. Ist aber die Substanz in keiner Weise beschränkt, so ist sie vollkommen unbeschränkt oder unendlich: ens absolute infinitum. Durch diesen Begriff erklärt Spinoza den Begriff Gottes. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen oder die Substanz." Mit dieser Erklärung beginnt die sechste Definition. So folgt die wichtige und inhaltschwere Formel: Substanz = Gott (substantia sive Deus).

Gäbe es viele Substanzen, so müßten sie in irgend einer Rücksicht verschieden sein; dann würde jede sein, was die anderen nicht sind, und nicht sein, was die anderen sind. Also würde jeder Substanz, sofern sie von anderen verschieden ist, ein Nichtsein zukommen, ein Mangel oder eine Schranke, die ihre Unendlichkeit und damit sie selbst aufhebt. Gäbe es viele Substanzen, so würde in jeder eine Beschränkung stattfinden; die Substanz würde nicht mehr unendlich, nicht mehr sie selbst sein. Es giebt mithin nicht viele Substanzen, sondern nur eine, oder wie Spinoza den Satz ausspricht: „Außer Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden". Diesen Satz hatten wir bereits in der Ordnung der Lehrsätze (als den vierzehnten) entstehen sehen, indem wir die Reihenfolge derselben Schritt für Schritt verfolgten. Aus der Unbegrenztheit Gottes folgt unmittelbar seine Einzigkeit.[1]

„Alles, was ist, ist entweder in sich oder in anderem." So lautet das erste Axiom. Was in sich ist, heißt Substanz; was in anderem ist, heißt Modus. Daher ist alles entweder Substanz oder Modus. Nun giebt es außer Gott keine Substanz, außer der Substanz keine Modi, außer Substanz und Modi nichts: es folgt demnach, daß außer Gott überhaupt nichts weder sein noch gedacht werden kann; daß mithin alles, was ist, in Gott ist.[2] Wenn aber alles in Gott ist, so müssen alle Dinge aus der Nothwendigkeit der gött-

[1] Epist. XLI. — [2] Eth. I. Prop. XV. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

lichen Natur folgen; sie folgen aus dem Wesen Gottes, also ist Gott die Ursache aller Dinge, sie folgen nur aus ihm, aus nichts weiter, also ist Gott diese Ursache bloß durch sich, er selbst hat keine Ursache, die ihm vorausginge: also ist er die absolut erste Ursache.[1]

### 2. Die immanente Causalität Gottes.

Dieser Begriff muß durch Folgerungen näher bestimmt werden. Wenn ich etwas außer mir erzeuge, so bin ich davon die äußere Ursache. Was ich in mir selbst bewirke, davon bin ich die innere. Gott ist die Ursache aller Dinge, alle Dinge sind in ihm, also muß er gedacht werden als die innere Ursache aller Dinge, nicht als die äußere: omnium rerum causa immanens, non vero transiens. „Ueber Gott und die Natur", sagt Spinoza, „denke ich ganz anders als die Christen neueren Schlages. Denn ich halte Gott für die innere Ursache aller Dinge, nicht für die äußere."[2]

Gott ist die Ursache aller Dinge, keines existirt durch sich. Also muß von jedem der durch Gott bewirkten Dinge gesagt werden, daß sein Wesen die Existenz nicht in sich schließt; keines existirt nothwendig, es würde nothwendig existiren, wenn sein Wesen oder die Natur, vermöge deren es wirkt, ohne Gott sein und begriffen werden könnte. Aber wie kein Ding sein Dasein von sich hat, so ist auch keines seinem Wesen nach unabhängig; vielmehr ist es durchaus abhängig und bedingt durch Gott. Daher ist Gott die bewirkende Ursache nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens aller Dinge.[3]

### 3. Die freie Causalität Gottes: Freiheit und Nothwendigkeit.

Wenn nun alle Dinge nothwendig und allein aus der Wirksamkeit der göttlichen Natur folgen, so muß gefragt werden, worin die Wirksamkeit Gottes und die Nothwendigkeit der Dinge näher besteht. Außer dem Wesen Gottes ist nichts, das nicht durch ihn bestimmt wäre, also nichts, das ihn selbst zu oder in seiner Wirksamkeit bestimmen könnte.

---

[1] Prop. XV. Cor. I—III. Op. II. pg. 51. — [2] Eth. I. Prop. XVIII. Causa transiens bedeutet nicht „vorübergehende Ursache", wie man es unverständlich und unverstanden übersetzt hat, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende, äußere Ursache im Gegensatze zur causa immanens, welche die innere oder inwohnende Ursache ist. Vgl. Ep. XXI. — [3] Vgl. S. 152 flgd. Ueber die causa immanens diesen Grundbegriff der Lehre Spinozas vgl. Tract. brevis. S. oben Cap. VIII. S. 242—247. Cog. metaphysica. S. oben Cap. XI. S. 304. S. 309 Anmkg. Eth. I. Prop. XXIV. XXV.

Wenn ich von einem anderen Wesen bestimmt werde, so und nicht anders zu handeln, so werde ich genöthigt und handle nicht aus meiner eigenen Natur, sondern unter dem Zwange einer fremden Ursache, sie sei nun in oder außer mir. So erklärt Spinoza die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit: „Dasjenige Wesen darf *frei* genannt werden, welches nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird. Nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, welches von einem andern bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken."[1] Da es nun außer Gott keine Ursache giebt, welche auf ihn einwirken könnte, so leuchtet ein, daß aus der göttlichen Wirksamkeit jede Art der Nöthigung und des Zwanges ausgeschlossen ist: er handelt bloß nach den Gesetzen seiner Natur, durch nichts gezwungen, weder durch eine äußere noch auch durch eine innere Ursache. Er handelt also vollkommen frei und gilt demnach als die *freie* Ursache aller Dinge.[2]

Fassen wir alle Bestimmungen zusammen, wie sie sich in genauer Abfolge ergeben haben. Das Urwesen mußte als Ursache seiner selbst oder Substanz, diese als das vollkommen unendliche Wesen oder Gott gedacht werden; Gott ist die einzige Substanz und begreift als solche alles in sich, daher muß alles aus ihm folgen; er ist die Ursache aller Dinge, nicht bloß ihres Daseins, sondern auch ihres Wesens, und zwar deren einzige, erste, innere, freie Ursache. In der göttlichen Wirksamkeit oder Causalität besteht die Macht Gottes. Da es nun außer dem Wesen Gottes keine Ursache göttlicher Wirksamkeit giebt, so können wir seine Macht von seinem Wesen nicht unterscheiden, beide sind identisch: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia».[3]

Hier treffen wir eine Schwierigkeit in dem Begriffe Gottes, welche gründlich aufgelöst sein will, bevor wir weiter gehen. Es steht fest, daß alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, aus ihr allein: Gott ist daher die *nothwendige* Ursache aller Dinge. Er soll zugleich deren *freie* Ursache sein. Eine andere Definition aber ist die der Nothwendigkeit, eine andere die der Freiheit. So scheint der Begriff Gottes in eine Antinomie zu gerathen, da Entgegengesetztes von ihm behauptet wird. In Wahrheit ist der Widerstreit nur scheinbar. Es giebt eine Nothwendigkeit, welche der Nöthigung oder dem Zwange gleichkommt: ich handle gezwungen und in diesem

[1] Eth. I. Defin. VII. — [2] Eth. I. Prop. XVII. Cor. I. II. — [3] Eth. I. Prop. XXXIV.

Sinne nothwendig, wenn ich von der Einwirkung einer mir fremden Ursache abhängig bin; wir wollen diese Nothwendigkeit die äußere oder bedingte nennen: dies ist der Begriff, welchen Spinoza dem der Freiheit entgegensetzt, die Nothwendigkeit als Nöthigung oder Zwang ist das äußerste Gegentheil der Freiheit und in diesem Sinn aus dem Wesen und der Wirksamkeit Gottes vollkommen ausgeschlossen. Vielmehr muß Gott, da außer seinem Wesen nichts ist, das ihn nöthigen könnte, durch das Gegentheil jener Nothwendigkeit erklärt werden: er ist vollkommen frei.

Es giebt (in der Einbildung der Menschen) eine Freiheit, welche der Willkür gleichkommt, die sogenannte Willensfreiheit, kraft deren man dasselbe eben so gut thun als unterlassen kann: eine solche Freiheit ist das äußerste Gegentheil jeder Art der Nothwendigkeit. Wäre die göttliche Wirksamkeit in diesem Sinne frei, so wäre nichts nothwendig, nichts erkennbar; wird aber die Nothwendigkeit so gedacht, daß sie jeden Zwang ausschließt, und die Freiheit so gedacht, daß sie jede Willkür ausschließt, so kommen beide Begriffe einander gleich. Diese Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit folgt einleuchtend aus dem Begriff Gottes: er ist als Ursache seiner selbst zugleich die Folge seiner selbst, er ist beides in Einem. Was als Folge begriffen wird, ist nothwendig. Gott ist als Ursache seiner selbst frei, er ist als Folge seiner selbst nothwendig. Wir können beides nicht unterscheiden: daher sind in ihm Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identisch, seine Freiheit ist seine Nothwendigkeit und umgekehrt. Denn Ursache seiner selbst sein heißt unbedingt nothwendig existiren, diese Nothwendigkeit schließt jede Ursache aus, die von dem Wesen Gottes verschieden wäre, sie ist also keine äußere Nothwendigkeit, keine Nöthigung, kein Zwang, sondern die nothwendige Folge aus dem Begriff der Sache. Diese Nothwendigkeit hat Spinoza ausdrücklich im Gegensatz zur äußeren Nothwendigkeit definirt und mit dem Worte Ewigkeit bezeichnet.

Die Nothwendigkeit als Zwang wird der Freiheit, die nothwendige Folge als Ewigkeit dem Zwange oder der äußeren Nothwendigkeit entgegengesetzt. „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird.[1]“ In diesem Begriff sind Freiheit und

[1] Eth. I. Def. VIII.

Nothwendigkeit eines. Gott ist als Ursache seiner selbst «res libera», er ist als Folge seiner selbst (als nothwendiges Dasein) «res aeterna». Freiheit und Nothwendigkeit sind in der Wirksamkeit Gottes nicht unterschieden, ebensowenig wie Ursache und Folge in seinem Begriff unterschieden sind: seine Freiheit ist die ewige Macht, seine Nothwendigkeit das ewige Dasein. Er ist nicht in einer anderen Rücksicht frei, in einer anderen nothwendig, sondern genau in demselben Sinne beides: „Er ist ursprüngliche und darum freie Causalität". Diese Freiheit ist kein Vermögen, welches die Causalität überschreiten und nach Gutdünken so oder anders handeln könnte: ein solches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterschiede davon lieber Willensfreiheit oder Willkür nennen wollen, findet überhaupt keinen Platz in der Lehre Spinozas; es ist darum kein Widerspruch, daß unser Philosoph die Freiheit Gottes behauptet und doch die Freiheit überhaupt leugnet, denn die Freiheit, welche er bejaht, ist eine ganz andere, als die, welche er verneint. Die Freiheit Gottes ist freie Ursache, nicht freier Wille: sie ist causa libera, nicht libera voluntas, sie ist gleich der ursprünglichen oder ewigen Causalität, und diese ist gleich der immanenten Nothwendigkeit der Dinge.

Wir können Freiheit und Nothwendigkeit in den Begriff der freien Nothwendigkeit zusammenfassen, durch welchen Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe selbst den Begriff der Freiheit erklärt: „Du siehst", schreibt er, „daß ich die Freiheit nicht in den freien Beschluß, sondern in die freie Nothwendigkeit setze.[1]" Ein mathematisches Beispiel veranschauliche diese Identität der Freiheit und Nothwendigkeit. In dem Begriffe des Kreises liegt die Gleichheit aller seiner Radien, diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, aus dieser allein: sie ist darum eine ewige Nothwendigkeit; der Kreis offenbart darin nur die nothwendigen Eigenschaften seines Wesens, nichts anderes, er ist nicht äußerlich gezwungen, diese Eigenschaften zu haben, sondern er hat sie vermöge seiner Natur, er würde aufhören, Kreis zu sein, wenn er sie nicht hätte: in diesem Sinne darf man sagen, daß der Kreis die alleinige und darum freie Ursache ist, daß seine Radien gleich sind. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit auch anders zu handeln?

[1] Ep. LXII. (Op. I. pg. 665). Ep. XXIII. (Anfang).

Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Aus seinem Wesen allein folgen alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit; aber sie müssen aus diesem Wesen folgen, sie bilden seinen Begriff, der Kreis hört auf zu sein, was er ist, wenn sich eine dieser Eigenschaften ändert: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist klar, daß beide dasselbe bedeuten.

So verhält es sich mit der ewigen Causalität, d. h. mit dem unendlichen Wesen, aus dem das unendliche Dasein folgt. Es giebt keine Macht, welche die ewige Causalität oder die göttliche Wirksamkeit nöthigen oder zwingen könnte; es giebt keine Macht, die sie aufheben oder das Mindeste daran ändern könnte: es giebt auf der einen Seite keinen Zwang, auf der andern keine Willkür. Alles, was ist, folgt allein aus der Macht Gottes, aber es muß aus ihr folgen, es kann weder nicht sein noch anders sein als es ist. „Gott allein existirt bloß kraft der Nothwendigkeit seiner Natur und handelt bloß kraft dieser Nothwendigkeit. Darum ist er allein freie Ursache."[1] Seine Wirkungsweise ist eben so nothwendig als das mathematische Folgen. Spinoza selbst erleuchtet an dem Beispiele der Mathematik das göttliche Wirken: „Ich glaube, deutlich genug dargethan zu haben, daß aus dem unendlichen Wesen Gottes alles nothwendig hervorgegangen sei oder stets mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz eben so wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten".[2]

---

[1] Eth. I. Prop. XVII. Cor. II. — [2] Prop. XVII. Schol. Das göttliche Wirken will gleich dem mathematischen Folgen begriffen werden. „Gott handelt oder wirkt", bedeutet so viel als „aus dem Wesen Gottes folgt". Aus dem Wesen Gottes folgt, was in ihm liegt: daher bedeutet dieses Folgen so viel als „in dem Wesen Gottes oder in der Natur der Dinge liegt". Deus agit = ex Dei natura sequitur = in Deo datur = in rerum natura datur. Dieses Folgen ist nicht als zeitlicher Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten nicht zeitlich folgen, sondern ewig sind. Das göttliche «agere» ist seinem Begriff nach gleich «esse», die göttliche Wirksamkeit ist das ewige Sein oder die ewige Nothwendigkeit. Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse. Wenn man das Folgen der Welt aus dem Wesen Gottes als einen besonderen Act oder als zeitliche Folge auffaßt, so liegt es nahe, die Lehre Spinozas als Emanationslehre zu deuten. Auch Paulus hat diese falsche Vorstellung. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: sie emanirt, sondern sie ist. Spinoza berichtigt nicht umsonst in der obigen Stelle den Ausdruck «a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse» dadurch, daß er hinzufügt, «vel semper eadem necessitate

## II. Die Unperſönlichkeit Gottes.

### 1. Die Freiheit von jeder Beſtimmung.

Aus dem Begriff des unendlichen Weſens folgt mit mathematiſcher Nothwendigkeit die unendliche Exiſtenz, wie aus dem Begriff des Raums die unendliche Größe; wir würden den Raum verneinen, wenn wir ſein Daſein auf eine beſtimmte Figur einſchränken und ihn nur in beſtimmten Grenzen oder in gewiſſen Figuren gelten laſſen wollten. Offenbar hat man keinen Begriff von der Natur des Raums, wenn man meint, eine Grenze feſtſetzen zu können, innerhalb welcher der Raum exiſtirt, jenſeits deren er aufhört zu ſein. Den Raum in dieſer Weiſe determiniren heißt ihn verneinen. So iſt jede Beſtimmung des unendlichen Weſens eine Beſchränkung deſſelben und darum gleich einer Verneinung; jede Beſtimmung iſt begrenzender und darum negativer Art, ſie unterſcheidet ein Weſen vom anderen und erklärt, daß dieſes ſo beſtimmte Weſen ein anderes nicht iſt. Daher ſagt Spinoza: „Jede Beſtimmung iſt eine Verneinung". „Die Beſtimmung gehört zu einem Dinge nicht in Betreff ſeines Seins, ſondern iſt im Gegentheil deſſen Nichtſein." «Omnis determinatio est negatio. Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse.»

Außer Gott iſt nichts, wovon er zu unterſcheiden wäre: das unendliche Weſen erlaubt daher keinerlei Determination. Jede Beſtimmung iſt Schranke. Iſt nun mit dem unendlichen Weſen im Sinne Spinozas die Schranke unverträglich, ſo widerſtreitet ihm auch die Beſtimmung; ein vollkommen unendliches Weſen iſt nothwendig auch ein vollkommen unbeſtimmtes: ens absolute infinitum = ens absolute indeterminatum. „Wenn nämlich die Natur Gottes", ſchreibt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „nicht in dieſer oder jener Art des Seins beſteht, ſondern in einem Weſen, welches vollkommen unbeſtimmt iſt, ſo fordert ſeine Natur auch ſämmtliche Prädicate, welche das Sein (τὸ esse) vollkommen ausdrücken, weil ſonſt dieſe Natur beſchränkt und mangelhaft wäre." [1]

Aus dieſem Begriff eines vollkommen unbeſtimmten Weſens folgt, daß von ihm keine der Bedingungen gelten darf, wodurch etwas ſich

sequi», er macht aus dem ſinnlichen Begriff «effluxisse» den logiſchen «sequi» und aus dem Perfectum das Präſens. Die Welt iſt das ewige Präſens, die einzelnen Dinge ſind die fortwährenden Präterita.

[1] Epist. XLI.

bestimmt, specificirt und von anderen unterscheidet. Ohne Bestimmung auch keine Selbstbestimmung, auch keine Selbstunterscheidung; ohne Selbstunterscheidung auch keine Selbsteigenthümlichkeit und überhaupt kein Selbst. Jedes eigenthümliche Selbst ist ein unterschiedenes Wesen. Unterschiedslos sein heißt selbstlos sein. Wo aber kein Selbst existirt, da giebt es auch weder Selbstempfindung noch Selbstbewußtsein, denn beides sind Selbstbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbstes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. In der Selbstempfindung besteht die Individualität, im Selbstbewußtsein die Persönlichkeit? Daher muß der Gott Spinozas, wenn er als ein vollkommen unendliches und unbestimmtes Wesen gefaßt ist, nothwendig auch als ein selbstloses und darum unpersönliches Wesen begriffen werden. Mit der Persönlichkeit sind offenbar sämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem persönlichen Wesen stattfinden können. Wenn es kein Selbstbewußtsein giebt, so giebt es auch keine Bethätigung desselben; das Selbstbewußtsein bethätigt sich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt: jenes thut der Verstand, dieses der Wille. Daher die Erklärung Spinozas, daß zu dem Wesen Gottes weder Verstand noch Wille gehört.[1] Beide fordern als Bedingung ihrer Möglichkeit das Selbstbewußtsein, die Selbstbestimmung, die Bestimmung oder Determination, und eben diese ist in dem Wesen Gottes unmöglich, denn jede Bestimmung ist eine Verneinung.

### 2. Wille und Verstand als Bestimmungen.

Daraus erhellt, daß zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen keine Vergleichung noch Aehnlichkeit stattfindet; aber die Menschen pflegen nach der Analogie ihrer Natur sich die göttliche vorzustellen, sie übertragen die Eigenschaften des determinirten und endlichen Wesens auf das unendliche, sie verneinen auf diese Art das letztere und machen sich jede wahre Vorstellung Gottes unmöglich. „Deshalb darf man, philosophisch genommen, nicht sagen", schreibt Spinoza in einem seiner Briefe an Blyenbergh, „daß Gott von irgend wem irgend was begehre, daß ihm etwas widerwärtig oder angenehm sei; denn dies alles sind menschliche Eigenschaften, die in dem Wesen Gottes keine Stelle haben".[2]

---

[1] Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Prop. XVII. Schol. — [2] Epist. XXXVI. (Op. I. pg. 582.) Ep. LX.

Wenn überhaupt von Verstand und Wille in Gott geredet werden könnte, so müßte zwischen diesen göttlichen und den menschlichen Vermögen ein Wesensunterschied stattfinden, welcher jede Vergleichung ausschließt; sie würden miteinander nichts gemein haben als den Namen, in Wahrheit aber so verschieden sein, wie der Hundsstern vom Hunde. Oder um mit Spinozas eigenen Worten zu reden: „Verstand und Wille, als Wesenseigenthümlichkeiten Gottes, müßten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein und könnten mit ihnen nichts als den Namen gemein haben, sie verhalten sich wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier".[1]

Nach menschlicher Analogie können Verstand und Wille dem Wesen Gottes in keinem Falle zukommen, aber auch nicht ohne diese Analogie: sie sind überhaupt in Gott unmöglich. Selbst der unendliche Verstand und Wille gehören nicht in das Wesen Gottes, sondern in die Natur der Dinge, welche Wirkungen Gottes sind; denn der Wille ist eine Function des Verstandes, und der Verstand, gleichviel ob endlich oder unendlich, ist ein Modus des Denkens; die Substanz aber ist früher als die Modi und wird ihrem wahren Wesen nach ohne dieselben erkannt. Unterscheiden wir Gott als wirkende Natur (natura naturans) von dem Inbegriff seiner Wirkungen als bewirkter Natur (natura naturata), zwei Begriffe, die wir erst in der Folge erklären werden, so gehören Verstand und Wille nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata.[2] „Wille und Verstand", sagt Spinoza, „verhalten sich zu dem Wesen Gottes, wie Ruhe und Bewegung, und alles Natürliche überhaupt, das zum Dasein und Wirken von Gott auf gewisse Weise bestimmt werden muß."[3]

Gehört aber der Wille in das Reich der determinirten Dinge, so leuchtet ein, daß er stets als bedingte, nie als unbedingte, stets als nothwendige, nie als freie Ursache handelt. Und da Gott in keiner Weise in das Reich der determinirten Dinge gehört, so leuchtet ein, daß Gott nicht als Wille handelt und nicht nach der eingebildeten Freiheit des Willens.[4] Mit dem Verstande fehlt das Vermögen Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen, nach Zwecken zu handeln; daher muß jede Zweckthätigkeit, als welche Verstand und Willen voraus-

---

[1] Eth. I. Prop. XVII. Schol. (Op. II. pg. 53.) Ueber das ähnliche Bild im Tractatus brevis. Vgl. oben Cap. VII. — [2] Eth. I. Prop. XXXI. — [3] Prop. XXXII. Cor. II. — [4] Prop. XXXII. Cor. I.

ſetzt, von dem unendlichen Weſen verneint und demnach erklärt werden: Gott handelt nicht nach Zwecken.

### 3. Gott oder Natur.

Die Freiheit Gottes erklärt ſich, wie wir gezeigt haben, als freie Nothwendigkeit, d. i. als die Nothwendigkeit, vermöge deren alle Dinge allein aus dem Weſen Gottes folgen, Gott alſo die innere Urſache (nicht bloß des Daſeins, ſondern auch des Weſens) aller Dinge ausmacht. Daraus folgt, daß jedes Ding in ſeiner Wirkungsweiſe nothwendig von Gott beſtimmt iſt, ſo und nicht anders zu ſein und zu handeln: kein Ding kann ſich aus eigenem Vermögen dieſe Beſtimmtheit geben, keines kann dieſe Beſtimmtheit, mit der ſein ganzes Sein zuſammenfällt, verändern, keines kann ſeine ſo beſtimmte Natur aufheben und ſich in ein unbeſtimmtes Weſen verwandeln. Die beſtimmten Dinge ſind endlich, jedes endliche Weſen iſt durch ein anderes begrenzt und beſtimmt, jedes alſo die Wirkung einer äußeren Urſache, welche ſelbſt wieder ein endliches, von außen beſtimmtes Weſen, alſo ebenfalls die Wirkung einer anderen äußeren Urſache iſt, welche auch von Bedingungen außer ihr abhängt.

So beſteht der nothwendige und unabänderliche Zuſammenhang der Dinge in dem endloſen Cauſalnexus, welcher aus dem Weſen Gottes (der unendlichen Cauſalität) nothwendig folgt: daher giebt es in der Natur der Dinge keinen Zufall. Wir geben dieſe Folgerungen mit den Worten Spinozas: „Jedes Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu bewirken, iſt nothwendig von Gott ſo beſtimmt worden, und was von Gott nicht beſtimmt iſt, das kann ſich ſelbſt nicht zum Wirken beſtimmen". „Kein Ding, das von Gott beſtimmt iſt, etwas zu bewirken, kann ſich ſelbſt unbeſtimmt machen." „Jedes einzelne Weſen oder jedes begrenzte und in ſeinem Daſein beſtimmte Ding kann zum Daſein und Wirken nur von einer anderen Urſache beſtimmt werden, welche ebenfalls begrenzt und in ihrem Daſein beſtimmt iſt, und dieſe Urſache kann zu ihrem Daſein und Wirken wiederum nur von einer anderen ebenfalls begrenzten und in ihrem Daſein und Wirken determinirten Urſache beſtimmt werden, und ſo fort ins Unendliche." „In der Natur der Dinge giebt es keinen Zufall, ſondern alles iſt kraft der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, ſo zu ſein und zu wirken."[1] Iſt aber in der Natur der Dinge nichts zufällig, ſo ſind die Dinge in ihrem Daſein wie in ihrer

[1] Eth. I. Prop. XXVI—XXIX.

Ordnung durchgängig nothwendig, und es muß erklärt werden, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind.[1]

Wenn an dieser Nothwendigkeit der Dinge das Mindeste geändert wird, wenn die Ordnung der Dinge in irgend einer Rücksicht wandelbar erscheint, so ist die Vollkommenheit Gottes aufgehoben. Denn setzen wir, was bereits bewiesen worden, daß aus der gegebenen Natur Gottes alles nothwendig folgt, so würde eine andere Ordnung der Dinge, als die vorhandene, nur aus einer anderen Natur Gottes hervorgehen können, als diejenige war, aus welcher die gegenwärtige Ordnung der Dinge gefolgt ist. Also müßte das Wesen Gottes eben so gut diese als eine andere Natur annehmen können, d. h. es müßten in Gott verschiedene Naturen möglich sein. Da nun das Wesen Gottes die Existenz in sich schließt, so müßten alle in Gott möglichen Naturen auch wirklich sein, es müßte demnach verschiedene göttliche Naturen, also mehr als einen Gott geben, was der Vollkommenheit Gottes widerstreitet.[2]

Gegen diesen Beweis wird eingewendet: er gelte nur unter der Voraussetzung, daß aus dem Wesen Gottes alle Dinge nothwendig folgen; diese nothwendige Folge aber gelte nur, so lange man aus dem Wesen Gottes die Willensfreiheit und Zweckthätigkeit ausschließe. Wenn Gott vermöge seiner Allmacht alles thun kann, was er will, und vermöge seiner Willkür das Eine eben so gut wollen kann als das Andere, so giebt es ihm gegenüber keine nothwendige Ordnung der Dinge; dann ist eben so gut eine andere Welt möglich als die gegebene, und diese selbst kann der göttliche Wille in jedem Momente verändern, in jedem vernichten; dann erst sei Gott wahrhaft vollkommen, wenn er eine solche Allmacht mit einer solchen Willkür verbinde. Die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist die Folge und der Beweis der Vollkommenheit Gottes: so sagt Spinoza. Vielmehr fordert die Vollkommenheit Gottes, daß ihm gegenüber die Dinge gar keine Nothwendigkeit haben: so sagen die Gegner.

Spinoza widerlegt die Gegner, indem er auf ihre Denkweise eingeht; er zeigt ihnen, daß der Wille die Macht Gottes keineswegs von der nothwendigen Ordnung der Dinge entbinde, daß man der letzteren mit Hülfe des göttlichen Willens nicht beikommen, vielmehr

[1] Prop. XXXIII. Vgl. Cogitata metaph. S. oben Cap. XI. S. 301 flgd. — [2] Eth. I. Prop. XXXIII. Demonstr.

durch die Annahme, daß Gott nach Zwecken handle, seine Freiheit vollkommen verneinen und der Nothwendigkeit in der gröbsten Form unterwerfen würde. Die Dinge sollen von dem göttlichen Willen abhängig sein; Gott beschließe, und wie er beschlossen hat, soll es geschehen. Wäre dieser Beschluß erst mit und in der Zeit zu Stande gekommen, so wäre Gott unvollkommen, unbeständig und wandelbar, was auch die Gegner verneinen. Also ist der göttliche Beschluß ewig, in der Ewigkeit aber giebt es keine Unterschiede der Zeit: daher ist es unmöglich, daß der göttliche Beschluß jemals sich ändert oder jemals aufhört zu sein, dies würde seiner Ewigkeit widerstreiten: daher ist der göttliche Beschluß unabänderlich. So unabänderlich ist, was vermöge dieses Beschlusses geschieht. Ein anderer Beschluß ist ein anderer Wille, also ein anderes Wesen Gottes; ein Gott, der eben so gut dies als jenes beschließen, eben so gut diese als eine andere Ordnung der Dinge wollen kann, ist ein Gott, welcher sein Wesen verändert, d. i. ein Gott, der nicht ist, was er ist. Also leuchtet ein: die durch Gott gewollte Ordnung der Dinge ist ebenso nothwendig und unabänderlich als die durch ihn bewirkte; der Wille gehört nicht zum Wesen Gottes, aber wenn er dazu gehörte, so könnte dieser Wille an der Nothwendigkeit der Dinge nichts ändern.[1]

Wäre aber gar der göttliche Wille in seinem Wirken durch einen Endzweck bestimmt, wie die Idee des Guten, so würde damit eine von ihm verschiedene Ursache seines Handelns gesetzt, er wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schicksal. Damit ist die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. „Ich gestehe", sagt Spinoza, „daß jene Ansicht, welche alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, daß Gott alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni) bewirke. Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von ihm selbst nicht abhängig ist, wonach sich Gott, wie nach einem Musterbilde, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem bestimmten Ziele strebt. Dies heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen: das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie

[1] Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. Vgl. Cog. met. S. oben Cap. XI. S. 301—306. S. 307 Anmkg. 5 und 12.

wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als auch von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist."[1]

Wenn Gott nicht als Wille handelt, so ist auch die Welt kein Werk des göttlichen Willens, also kein Geschöpf. Wenn in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit stattfindet, so ist die Welt, wie kein Werk des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke und nicht nach einem Endzweck oder Musterbilde eingerichtet, welches Gott in seinem Handeln bestimmt, sondern sie ist die nothwendige und darum ewige Folge des göttlichen Wirkens. Darum muß die Weltordnung lediglich als der Causalnexus der Dinge und Gott muß als dessen erste, einzige, innere und freie Ursache begriffen werden. Da nun alle Dinge bloß nach dem Gesetze wirkender Ursachen oder, was dasselbe heißt, nach natürlicher Nothwendigkeit erfolgen, so muß ihre gesammte Ordnung als Natur und Gott als deren innere Ursache gelten. Was aus dieser Ursache folgt, ist Natur und nichts anderes. Die Ursache aber, aus welcher die Natur mit innerer Nothwendigkeit folgt, kann selbst nichts anderes sein als die ursächliche oder die wirkende Natur, d. h. die Natur als unendliche Macht. Die Macht Gottes ist demnach gleich der wirkenden Natur, und da das Wesen Gottes gleich ist seiner Macht[2], so folgt jene Gleichung zwischen Natur und Gott, die Spinoza in der Formel «Deus sive natura» ausspricht.

Damit ist der Gottesbegriff vollkommen naturalisirt, das Ziel ist erreicht, welches jene naturalistische Richtung anstrebte, die in Descartes hervortrat und der theologischen Richtung zuwiderlief, dann in den Occasionalisten und Malebranche scheinbar in dem augustinischen Gottesbegriffe verschwand, in Wahrheit aber, so wenig sich auch jene Philosophen dieser Wahrheit bewußt waren, den augustinischen Gottesbegriff in die unbedingte Causalität auflöst, deren Wirkungen die Dinge sind, selbst machtlose Wesen, ohne Selbstunterscheidung von Gott, dem sie als Modi zufallen. Sind aber die Dinge, deren Inbegriff die Welt oder die Natur ausmacht, Modi Gottes, so kann Gott selbst nichts anderes sein als die Substanz oder das Urwesen der Dinge.

[1] Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. (Ende.) Gott handelt «sub ratione boni». Dieses sub ist bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinozas. Gott handelt unter der Idee des Guten, als einer bestimmenden Macht, welche ihn nöthigt und sich unterwirft, also unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinozas gegen die teleologische Betrachtungsweise. — [2] Eth. I. Prop. XXXIV.

Vergleichen wir dieses Ergebniß, das aus dem Begriffe Gottes gefolgt ist, mit dem, welches wir unter dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode vorausgenommen hatten, so liegt die Uebereinstimmung beider am Tage. Die mathematische Methode kann den Zusammenhang der Dinge nur begreifen als eine Kette von Folgen, welche nicht willkürlich erzeugt, sondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem ursprünglichen Wesen enthalten sind, wie das System aller mathematischen Wahrheiten in dem Grundsatz. Der Begriff Gottes hat sich erwiesen als die ursächliche Natur, in welcher die nothwendige Ordnung der Dinge enthalten ist als ewige Folge: so kommt, was die mathematische Methode verlangt, völlig mit dem überein, was aus dem Gottesbegriffe folgt. Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren innerer Grund, weil er sie alle in sich schließt, so ist Gott die immanente Ursache aller Dinge. Wie aber jeder einzelne Lehrsatz nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern von anderen Lehrsätzen abhängt, die ihn vermitteln, so folgen die einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch den Zusammenhang mit den übrigen. Endlich wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die einzelnen Figuren, in denen sie erscheinen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Natur der Dinge nur der Zusammenhang ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen sind schlechthin wandelbar und vergänglich. Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode mit der Wirksamkeit Gottes erklärt Spinoza selbst, wenn er sagt: „Ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus der absoluten Macht Gottes oder der unendlichen Natur alles stets mit eben derselben Nothwendigkeit folge, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten".

## III. Spinozas Gottesbegriff im Gegensatz zu den Religionen.

### 1. Monotheismus und Polytheismus.

Die Lehre Spinozas begreift das Wesen Gottes so, daß jede bestimmte Vorstellung, jede Art der Personification unmöglich gemacht wird. Dieser Gott ist kein Gegenstand unserer Anschauung oder Ein-

bildung. „Wenn du mich fragst", schrieb Spinoza an den Gespensterfreund, „ob ich von Gott einen so klaren Begriff als vom Dreieck habe, so antworte ich ja; wenn du mich aber fragst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild habe als von einem Dreieck, so werde ich mit nein antworten. Denn wir können Gott nicht durch die Einbildungskraft vorstellen, sondern nur erkennen."[1] Dieser Gott ist Alles in Allem. Außer ihm giebt es nichts, worauf er sich beziehen oder wozu er sich als zu einem Anderen verhalten könnte, er wäre sonst nicht das vollkommen unendliche, sondern ein besonderes und darum endliches Wesen, wie erhaben und geistig dasselbe sich die menschliche Phantasie auch immerhin einbilde. Damit fällt die Vorstellungsweise des Monotheismus. Hier hat Gott zwar keine andern Götter neben sich, aber er hat die Welt neben oder unter sich: sie ist außer ihm, und in dieser seiner Jenseitigkeit ist er selbst ein abgesondertes Wesen, also nicht in Wahrheit unendlich. Der Monotheismus beschränkt Gott und erscheint darum in Spinozas Lehre als dessen Verneinung.

Ist aber Gott überhaupt kein besonderes Wesen, so darf man ihn nicht den Bedingungen des endlichen Daseins unterwerfen und in menschliche Attribute kleiden; so darf er in keiner Weise individualisirt und damit den Schranken der Endlichkeit preisgegeben werden. Darum ist der religiöse Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darstellung des göttlichen Wesens zu sein, vielmehr die Verneinung desselben, und zwar eine weit rohere als der Monotheismus, denn er zersplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorstellungen des Polytheismus als wesenlose Idole, in denen sich der unklare Verstand das Göttliche einbildet. Der Gott Spinozas ist weder der Monos jenseits der Welt, noch besteht er in Individuen, welche die Menschen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltlosen Gotte mangelt die Welt, darum ist er unvollkommen; die Götter in menschlichen Gestalten sind geradezu endlich und mangelhaft. Das vollkommen unendliche Wesen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für sich allein noch mit anderen Seinesgleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen. Dem Polytheismus widerstreitet die Einheit, dem Monotheismus die Unendlichkeit Gottes.

---

[1] Epist. LX. S. oben Buch II. Cap. V. S. 162.

### 2. Chriſtenthum und Judenthum.

Wenn aber dieſer Gott die Schranken der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantaſie andichtet, ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß er ſich ſelbſt in dieſe Schranken begiebt. Wenn es für Spinoza ſchon ein arger Widerſpruch iſt, in einer Vielheit von Individuen ſich das unendliche Weſen vorzuſtellen, ſo iſt ihm der ärgſte, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verſchließen. Dieſer Gott, der ſich von der Welt nicht mit dem Monotheismus abſondern und noch weniger mit dem Polytheismus in eine Vielheit begrenzter Naturformen bringen läßt, verträgt am wenigſten die Incarnation, welche das Chriſtenthum fordert. „Gott wird Menſch", heißt in Spinozas Denkweiſe überſetzt: „Die Subſtanz wird Modus". Gott iſt in dieſem einzelnen Menſchen wirklich erſchienen, bedeutet im Sinne Spinozas: „Die Subſtanz iſt dieſer einzelne Modus geworden! Der unendliche Raum iſt dieſes einzelne Dreieck!"

Man vergleiche die Gottheit mit dem unendlichen Raum, ſo erſcheint der Monotheismus dem Geiſte unſeres Philoſophen, als ob er behaupte: der unendliche Raum ſei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine: der unendliche Raum beſtehe in gewiſſen Figuren; das Chriſtenthum wie der Satz: der unendliche Raum ſei dieſe einzelne Figur. Das chriſtliche Dogma der Gottmenſchheit behandelt Spinoza auf gleichem Fuße mit der Quadratur des Kreiſes; es ſei eben ſo unmöglich, daß Gott die Natur des Menſchen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme. Keiner Religion fühlt er ſich in der Sittenlehre verwandter als der chriſtlichen, kein Dogma widerſtreitet ihm mehr als das der Menſchwerdung Gottes, dieſes Grunddogma der chriſtlichen Kirche. „Zu unſerem Seelenheil", ſchreibt Spinoza, „iſt es nicht durchaus nothwendig, Chriſtus nach dem Fleiſche zu kennen; ganz anders aber verhält es ſich mit jenem ewigen Sohne Gottes, d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, welche ſich in allen Dingen, am meiſten im menſchlichen Geiſte, unter allen Menſchen am meiſten in Jeſus Chriſtus offenbart hat, denn ohne dieſe Weisheit, die allein lehrt, was wahr und falſch, gut und böſe iſt, kann niemand ſelig werden." „Was aber das kirchliche Dogma der Gottmenſchheit betrifft, ſo erkläre ich ausdrücklich, daß ich dieſe Lehre nicht verſtehe; ja, aufrichtig geſtanden, ſie ſcheint mir ebenſo ungereimt, als ob mir jemand ſagte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen."[1]

[1] Epist. XXI. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 153.

Und wie sich der Gottesbegriff Spinozas in Ansehung des Dogmas von der Lehre des Christenthums am weitesten entfernt, so scheint er dem erhabenen Wesen der monotheistischen Vorstellungsweise am nächsten verwandt. Diese behauptet die Einheit und Unvergleichlichkeit Gottes, aber indem sie Gott von der Welt absondert, bildet sie den Dualismus zwischen Gott und Welt: dem Monismus entspricht, dem Dualismus widerspricht die Denkweise Spinozas. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den Naturreligionen des Morgenlandes, welche die Substanz oder das Wesen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten; in der jüdischen Religion hatte sich die Substanz geschieden von der Natur, sie hatte sich von den kosmischen Mächten gereinigt und der Sinnenwelt entgegengesetzt als ein rein geistiges Wesen. So war in dem jüdischen Bewußtsein aus der Substanz eine Person, aus den Naturmächten Jehova (Javeh) geworden, und der Monotheismus hatte die Kluft zwischen Gott und Welt aufgethan: die Einzigkeit Gottes bejaht, den Dualismus oder die Absonderung Gottes von der Welt verneint die Lehre Spinozas, sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus.

Indem Spinoza das vollkommen unendliche Wesen *denkt*, muß er alles Sein darin begreifen und darf nichts davon ausschließen oder absondern, weil jenes Wesen sonst mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott schließt die Welt nicht aus und steht ihr nicht gegenüber als eine besondere Person; er kann nicht äußerlich auf sie einwirken, denn er ist nicht deren äußere oder jenseitige, sondern innere Ursache. Dieser Gott kann aus der Welt nichts für seine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, sondern *wirkt*; ihm gegenüber giebt es kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt. Dieser Gott hat keine besonderen Interessen und macht daher keine besonderen Verträge, er handelt nicht nach Affecten, welche kommen und gehen, sondern nach der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur; es ist nicht der eifrige Gott, welcher die Sünde der Väter heimsucht, da es in ihm keinen Eifer und in seinem Reiche keine Sünden giebt; er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt sie nur; für ihn ist kein Ort und keine Gestalt, die ihn fassen könnte, weder Stiftshütte noch Tempel. Hier erscheint die Kluft zwischen Spinoza und dem Glauben seines Volkes in ihrer größten Spannung. In seiner Lehre hat „der ewige Sohn Gottes" einen Sinn, aber „das auserwählte Volk" hat keinen.

### IV. Gesammtresultat.

Zur deutlichen Uebersicht fasse ich die vorhergehenden Ausführungen in folgendes Schema:

Causa sui = substantia = ens absolute infinitum = Deus:
Praeter Deum nulla substantia = Quidquid est in Deo est =
Deus omnium rerum (essentiae et existentiae) causa
unica, prima, immanens, libera.
Deus = res libera = res aeterna = libera necessitas.
Deus = ens absolute indeterminatum:
Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet.

Substantia = Deus = Natura.

---

## Drittes Capitel.

## Der Begriff des Attributs. Die zahllosen Attribute.

### I. Die göttlichen Attribute.

#### 1. Begründung und Problem.

Aus dem Wesen Gottes folgt die nothwendige und durchgängig bestimmte Ordnung der Dinge, die in ihrer Beschaffenheit und Wirkungsart lediglich von der Natur Gottes abhängt, als der alleinigen inneren Ursache aller Dinge. Diese Ursache muß demnach so sein und gedacht werden, daß die gegebene Weltordnung aus ihr hervorgehen kann, was unmöglich wäre, wenn Gott nicht die dazu nöthigen Bedingungen in sich vereinigte. Aus dem absolut Bestimmungslosen folgt nicht das Bestimmte. Daher heißt die Frage: welches sind die Beschaffenheiten (Bestimmungen), die dem Wesen Gottes oder der Substanz nothwendig zukommen? Spinoza bezeichnet sie mit dem Worte Attribut: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand als die Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt". Wörtlich: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens».[1]

Was versteht Spinoza unter Attribut? Dies ist die schwierige zu lösende Frage. Sie ist darum schwierig, weil sie mit dem bereits festgestellten Gottesbegriff in Widerstreit zu gerathen und denselben wieder-

[1] Eth. I. Def. IV.

aufzuheben scheint. Jede Bestimmung ist eine Einschränkung, die einen Mangel an Realität ausdrückt und darum einer Verneinung gleichkommt. Aus diesem Grunde mußte Gott als «ens absolute indeterminatum» erklärt werden. Beschaffenheiten sind Determinationen. Jetzt wird nach den Beschaffenheiten gesucht, welche das «ens absolute indeterminatum» haben soll. Unsere Frage nach den Attributen Gottes trägt die Vorfrage in sich: „Hat er überhaupt welche?" Muß diese Vorfrage verneint werden, so erscheint die Nachfrage hinfällig. Doch ist ihre Nothwendigkeit schon erwiesen. Wir stehen daher vor einem Dilemma: wird das Wesen Gottes durch Attribute bestimmt, so ist er kein «ens absolute indeterminatum»; ist er attributlos, so folgt aus ihm keine bestimmte Ordnung der Dinge. Ohne Attribute ist er naturlos, mit Attributen ist er nicht mehr das absolut vollkommene Wesen. Wie auch unsere Antwort ausfällt, so muß, wie es scheint, einer der Sätze verneint werden, welche wir in der Lehre von Gott bejaht und als nothwendig zusammengehörig erkannt haben: entweder kein «Deus = ens absolute indeterminatum» oder kein «Deus sive natura!»

### 2. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen.

Der nächste Versuch die Schwierigkeit zu lösen besteht darin, daß man jene Vorfrage, ob in dem Wesen Gottes bestimmte Attribute enthalten sein können, entschlossen *verneint* und den Begriff des «ens absolute indeterminatum» mit aller Strenge festhält. Gott hat in Wahrheit *keine* Attribute, diese sind nicht Realitäten in Gott, sondern Vorstellungs- oder Auffassungsweisen des Verstandes, der ohne Prädicate nicht zu urtheilen, ohne Eigenschaften Gott nicht zu erkennen vermag, daher genöthigt ist, ihn unter gewissen Attributen zu denken. Nach dieser Ansicht sind die Attribute intellectuelle *Erkenntnißformen*, die auf Rechnung des unendlichen oder endlichen (menschlichen) Verstandes kommen und Gott nicht vorstellen, wie er *an sich* ist, denn an sich ist er attributlos, sondern wie er dem Verstande *erscheint* und erscheinen muß. Ohne Attribute gedacht, haben wir das Wesen Gottes, unabhängig von aller Erkenntniß; mit oder unter Attributen gedacht, haben wir Gott als Erkenntnißobject, nicht mehr das Wesen Gottes, sondern die Art seiner Erscheinung. Es ist Johann Eduard *Erdmann*, der nach dem Vorgange Hegels diese so begründete Ansicht vertritt und in einer Reihe von Schriften bis auf die jüngste Zeit scharfsinnig mit allen

Gründen, welche dafür aufgebracht werden können, vertheidigt.[1] Wir haben die Aufgabe, diese Ansicht um der Bedeutung ihres Vertreters und ihrer Gründe willen genau zu prüfen.

Zunächst ist es für Erdmanns ganze Auffassung nicht günstig, daß er zu ihrer Begründung sich genöthigt sieht, die in dem System gegebene Ordnung der Grundbegriffe zu ändern und die Lehre vom Attribut nach der Lehre vom Modus zu behandeln, während Spinoza selbst in seinen Definitionen erst den Begriff der Substanz, dann den des Attributs, dann den des Modus erklärt.[2] Freilich ist diese Aenderung, vom Gesichtspunkte Erdmanns aus betrachtet, ebenso nothwendig, als sie uns in Rücksicht auf Spinoza willkürlich erscheinen muß. Sind die Attribute, wie Erdmann will, bloß in intellectu, so setzen sie den Begriff des Intellects voraus, der nach Spinoza unter die Modi gehört, sie sind dann bloß Modificationen, sie müßten es, wie Erdmann will, auch in der Lehre Spinozas sein, und der letztere hätte mit Unrecht in seinen Grundbegriffen das Attribut vom Modus unterschieden, mit doppeltem Unrecht demselben in der Reihe seiner Definitionen die logische Priorität zuerkannt. Schon diese Ordnung der Begriffe zeigt, daß Spinoza unmöglich gemeint haben kann, der Begriff des Attributs setze den des Modus voraus und könne ohne Intellect, d. h. ohne Modus weder sein noch gedacht werden. Es ist zu fürchten, daß Erdmann in dieser seiner Erklärung der spinozistischen Lehre vom Attribut mit der Lehre Spinozas selbst in einen Widerstreit von Grund aus geräth und nicht bloß mit dem Systeme Spinozas, sondern auch mit seiner eigenen Erklärung. Ich spreche jetzt von den Attributen überhaupt, noch nicht von ihrer Verschiedenheit, weder von ihrer zahllosen Fülle noch von der bestimmten Unterscheidung des Denkens und der Ausdehnung.

---

[1] Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie. Bd. I. Abth. 2. (1836.) S. 60 flgd.; Vermischte Aufsätze (1846): die Grundbegriffe des Spinozismus, S. 145—152; Grundriß der Gesch. der Philosophie. 2. Aufl. (1878.) Bd. II. S. 57—62. Ich nenne diese Ansicht „formalistisch", weil sie die Attribute für bloße Erkenntnißformen hält; Erdmann selbst würde, weil die Attribute bloß die Erscheinungsart Gottes vorstellen, den Ausdruck „modalistisch" vorziehen, den ich aber geflissentlich vermeide, um seine Ansicht nicht sogleich dem Scheine auszusetzen, als ob sie den spinozistischen Begriff des Attributs von dem des „Modus" nicht unterscheiden wolle. Grundriß. Bd. II. S. 61 flgd. (Anmerkung). — [2] Eth. I. Def. III—V.

Setzen wir Erdmanns Erklärung in ihre volle Kraft, so gelten die Attribute als bloße Erkenntnißformen, an welche der Verstand in seiner Auffassung Gottes gebunden ist, sie sind nicht eigentlich Eigenschaften Gottes, sondern bloß Prädicate, welche der Verstand Gott zuschreiben muß: sie sind nothwendige Prädicate. Dann ist unmöglich, daß der Verstand ohne diese Erkenntnißformen, d. h. ohne diese Prädicate und ohne alle Prädicate überhaupt Gott jemals vorzustellen vermag, es ist unmöglich, daß er den eigenschaftslosen Gott (Gottes Wesen, wie es an sich ist) erkennt, unmöglich, daß Gott als «ens absolute indeterminatum» jemals ein Erkenntnißobject ausmacht, wie es Spinoza lehrt und nach Erdmann dergestalt behauptet, daß dieser Begriff den allein wahren Sinn seiner Gotteslehre ausmacht. Ist der attributlose Gott das allein wahre Object unserer Erkenntniß, so können die Attribute nicht nothwendige, also auch nicht bloße Erkenntnißformen sein, und es darf in der Lehre Spinozas überhaupt von keinem «ens absolute indeterminatum» geredet werden, es sei denn, daß es für das unerkennbare Ding an sich gilt, womit der handgreifliche Widerspruch nicht gelöst, sondern nur verändert wäre. Es giebt in dieser Lehre kein unerkennbares Ding an sich. Gelten aber die Attribute für nothwendige Erkenntnißformen und muß der Verstand, wie Erdmann will, Gott in oder unter Attributen denken, so muß auch Gott diese Attribute haben und seine nothwendige Erscheinungsart darf von seinem nothwendigen Wirken und Sein nicht getrennt werden.

Erdmann selbst wiederholt ausdrücklich den richtigen Satz, daß bei Spinoza „gedacht werden müssen" so viel bedeutet als „sein": cogitari = esse. Wenn daher nach Erdmann Spinoza lehrt, daß Gott dem Verstande nothwendig unter Attributen erscheint oder, was dasselbe heißt, daß er vom Verstande unter Attributen gedacht werden muß, so lehrt er auch nach Erdmann, daß Gott diese Attribute hat, und wenn er das Gegentheil lehren soll, so widerstreitet Erdmann seiner eigenen Erklärung, nach welcher die Attribute nothwendige Erkenntnißformen sein mögen, aber eben deshalb nicht bloße Erkenntnißformen sein können. Sind sie das Erste, so ist ihre Realität nicht ausgeschlossen, vielmehr bejaht; sind sie das Zweite, so ist diese Realität ausgeschlossen und verneint. Und in dieser zweiten Behauptung liegt der Punkt, worin Erdmann nicht bloß dem Systeme Spinozas, sondern seiner eigenen Erklärung widerstreitet und deren Richtschnur verläßt.

Wenn der Verstand nothwendig Eigenschaften Gottes bejaht, so kann auch nach Erdmann das Wesen, welches mit dieser Erkenntniß übereinstimmt (das Ideat dieser Vorstellung) nicht absolut eigenschaftslos sein. Die Frage ist nur, welcher Art die Eigenschaften oder Attribute Gottes sind, die sich mit seiner absoluten Vollkommenheit, die keine Determination duldet, vertragen? Mit dieser Frage ist die eigentliche Schwierigkeit nicht überwunden, sondern erst erkannt.

### 3. Die Realität der Attribute.

Es steht schon fest, daß alle die Stellen, worin Spinoza die Attribute auf den Verstand bezieht und Gott unter diesem oder jenem Attribut betrachtet werden läßt, die Realität der letzteren keineswegs ausschließen oder im mindesten zweifelhaft machen, daher auch den anderen Stellen nicht widerstreiten, worin die Realität der Attribute oder deren Unabhängigkeit von der Erkenntniß einfach und unumwunden erklärt wird. Keine Stelle der ersten Art darf im Sinne Spinozas als Zeugniß wider die Wirklichkeit der Attribute gelten, jede der zweiten gilt als Zeugniß dafür. Hören wir die Sätze des Philosophen.

Die Definition des Attributs lautet: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand von der Substanz erkennt, als deren Wesen ausmachend (quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens)". Hier ist eine grammatische Zweideutigkeit. Das Participium «constituens» kann männlicher oder sächlicher Art sein, es kann auf intellectus oder auf quod bezogen werden; im ersten Fall müssen wir übersetzen: „was der Verstand von der Substanz erkennt, indem er gleichsam deren Wesen ausmacht oder feststellt"; im zweiten Fall: „was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt". Die Frage ist sogleich zu entscheiden. An einer anderen Stelle, die sich auf unsere Definition zurückbezieht, sagt Spinoza: „Was auch nur, als das Wesen der Substanz ausmachend, vom unendlichen Verstande begriffen werden kann, das gehört zu der einen und einzigen Substanz (quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens etc.).[1] Das fragliche Participium ist also sächlich zu nehmen und gehört zu quod; daher heißt die Definition: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand als die Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt".

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol.

Die Definition Gottes lautet: „Ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt". Dazu die nähere Erklärung: „Ich sage absolut, nicht bloß in seiner Art (in suo genere) unendlich, denn was nur in seiner Art unendlich ist, hat nicht unendlich viele Attribute; was aber vollkommen unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt".[1] Der Philosoph lehrt demnach: 1. Gott oder die Substanz besteht aus Attributen. 2. jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus; 3. das Attribut unterscheidet sich darin von der Substanz, daß es nicht, wie diese, absolut, sondern nur in seiner Art unendlich ist. Wesenheit bedeutet im Sinne Spinozas so viel als Realität, diese so viel als Vollkommenheit, denn er lehrt ausdrücklich: „Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, um so mehr Attribute müssen ihm zukommen". „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe."[2] Aus der Definition des Attributs folgt der Satz: „Jedes Attribut muß durch sich begriffen werden".[3] Aus der Definition Gottes folgt, daß jedes Attribut das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt und darum ewig ist: „Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig".[4] Spinoza sagt: „Gott oder alle Attribute Gottes (Deus sive omnia Dei attributa), d. h. er setzt Gott gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute.

Diese Sätze widerlegen jeder die formalistische Auffassung. Diese lehrt: die Attribute sind nicht in dem Wesen Gottes enthalten, sondern werden von außen an dasselbe herangebracht. Spinoza lehrt: Gott besteht aus den Attributen, er ist gleich allen seinen Attributen. Dort heißt es: die Attribute folgen aus dem Verstande, einige derselben aus dem endlichen (menschlichen) Verstande und drücken das Wesen der menschlichen Natur aus, die weder ewig noch unendlich ist. Spinoza lehrt: jedes Attribut ist der Ausdruck ewiger und unendlicher Wesenheit, jedes ist in seiner Art unendlich und höchst vollkommen. Zufolge der formalistischen Auffassung sind die Attribute nicht Realitäten. Nach Spinoza sind die Attribute Realitäten: je mehr Rea-

[1] Eth. I. Def. VI. Explic. Vgl. Ep. II. (Op. I. pg. 461): Deum definio esse ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere. — [2] Eth. I. Prop. IX. Eth. II. Def. VI. — [3] Eth. I. Prop. X. — [4] Eth. I. Prop. XIX. Dem.

lität einem Wesen zukommt, um so mehr Attribute. Dort wird erklärt: die Attribute müssen aus dem Verstande begriffen werden. Spinoza sagt: jedes Attribut muß durch sich begriffen werden. Nach der formalistischen Ansicht sind die Attribute bloß «in intellectu». Nach Spinoza sind die Attribute «extra intellectum». Er sagt wörtlich: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in anderem, d. h. außerhalb des Verstandes giebt es nur Substanzen und deren Beschaffenheiten (Affectionen). Es giebt daher außerhalb des Verstandes nichts, wodurch die Dinge von einander unterschieden werden können, als Substanzen oder, was dasselbe heißt, ihre Attribute und ihre Modi (Affectionen)." [1]

Spinozas Definition Gottes genügt schon, um die reale Geltung der Attribute in seiner Lehre außer Zweifel zu setzen. „Ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Wäre das Attribut im Sinne unseres Philosophen nicht vollkommene Realität, sondern eine bloße Vorstellungsart des Verstandes, so könnte es unmöglich zur Definition Gottes gebraucht werden. Spinoza definirt das Attribut, um den Begriff Gottes definiren zu können. Und wenn es heißt: „Gott wird durch ein Attribut begriffen", „er wird unter einem bestimmten Attribute gedacht", „er ist die Ursache der Modi eines Attributs, sofern er unter eben diesem Attribute betrachtet wird" [2], so kann nur die Frage sein: ob die Erkenntniß Gottes durch die Attribute adäquat ist oder nicht? Ist sie adäquat, so hat Gott diese Attribute. Nun zeige man uns in den Schriften Spinozas die Stelle, nach welcher Gott, unter den Attributen betrachtet, nicht adäquat erkannt wird!" [3]

---

[1] Eth. I. Prop. IV. Dem. Der letzte Satz ist an den vorhergehenden angeknüpft durch «ergo». Darum dürfte sich Erdmann, um die Attribute von den Dingen extra intellectum auszuschließen, nicht auf diese Stelle, auch nicht auf den ersten Satz allein berufen, denn er steht nicht allein, sondern hat den anderen zur unmittelbaren Folge. Die Modi oder Affectionen setzen die Attribute voraus und können ohne dieselben weder sein noch gedacht werden, daher ist auch in dem ersten Satz von den Attributen mit die Rede. Dasselbe gilt von den Ausführungen in Ep. IV. (Grundriß. Bd. II. S. 57. Anmkg.) — [2] Eth. II. Prop. VI. — [3] Es heißt Erdmanns Ansicht nicht bestreiten, sondern nur wiederholen und weniger deutlich vortragen, wenn man mit Trendelenburg (Hist. Beitr. III. S. 366—371) unter den Attributen verschiedene Ausdrucks- oder Erklärungsweisen einer und derselben Sache versteht, wie etwa das Wesen

## II. Die zahllosen Attribute Gottes.

### 1. Problem und Begründung.

Die Realität der Attribute ist festgestellt: sie sind wirkliche im Wesen Gottes enthaltene Eigenschaften, die unabhängig von der Erkenntniß und außerhalb des Verstandes existiren. „Gott besteht aus unendlichen Attributen (infinitis attributis), deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Was bedeuten jene infinita attributa, woraus die Substanz besteht? Jedes Attribut, weil es ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, ist seinem Wesen nach ewig und unendlich. Es hieße überflüssige Worte machen, wenn erklärt würde: Gott besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes unendlich ist. Offenbar will Spinoza mit der ersten Bezeichnung nicht gesagt haben, was er in der zweiten wiederholt. Diese bezieht sich auf die Qualität der Attribute (jedes ist „in seiner Art" unendlich), jene mithin auf die Quantität. Jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus: es giebt daher viele Attribute in Gott. Die Zahl derselben kann nicht begrenzt sein, sonst wäre in dieser Rücksicht das göttliche Wesen selbst begrenzt. Es ist „absolut unendlich". Daher ist auch die Zahl seiner Attribute unbegrenzt oder unendlich («infinita attributa» = unendlich viele). Die Erklärung heißt demnach: ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, welche aus zahllosen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt oder in seiner Art unendlich und höchst vollkommen ist. Wir haben in dieser Erklärung eine dreifache Unendlichkeit: die absolute Gottes, die numerische (quantitative) der Attribute und die spezifische (qualitative) jedes Attributs.

Was bedeuten die zahllosen Attribute? Es giebt keine Stelle, worin Spinoza diese Bestimmung, die er als einen Lehrbegriff einführt und wiederholt braucht, wirklich erklärt. Tschirnhausen fragt in einem seiner Briefe, wie man sich die zahllosen Attribute zu denken habe: ob wir mehr Attribute erkennen als Denken und Ausdehnung, ob die Geschöpfe, welche aus anderen Attributen bestehen, keinen Begriff

---

des Kreises durch eine geometrische Construction und durch eine algebraische Gleichung richtig definirt werden kann. Die Hinfälligkeit dieses Beispiels wird jedem einleuchten, der dasselbe mit den angeführten Sätzen Spinozas vergleichen und die Probe machen will, ob es paßt. Mit vollem Recht erwiedert Erdmann, daß er keinen Unterschied zwischen diesen Behauptungen und seinen eigenen zu entdecken vermöge. (Grundr. Bd. II. 3. Aufl. S. 61 flgd. Anmlg.)

der Ausdehnung haben, ob es so viele Welten gebe, als Attribute? Spinoza antwortet auf die erste Frage, daß der menschliche Geist keine anderen Attribute als die des Denkens und der Ausdehnung zu erkennen vermöge, er antwortet auf die zweite nicht und verweist die dritte an ein Scholion der Ethik, worin es heißt: „Sofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der gesammten Natur oder den Causalnexus durch das Attribut des Denkens erklären; und sofern sie als Modi der Ausdehnung erscheinen, muß auch die gesammte Ordnung der Dinge durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden. Ebenso denke ich, was die anderen Attribute betrifft. Daher ist Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind (rerum, ut in se sunt). Ich kann die Sache für jetzt nicht deutlicher erklären.“[1] Damit läßt er die Sache dunkel, und ich sehe nicht, daß er sie an einer anderen Stelle deutlicher erklärt hat. Er beantwortet die Frage so, daß wir vor eine zweite gestellt werden: was bedeuten „die Dinge, wie sie in sich sind (res, ut in se sunt)“?

Wie Spinoza dazu kommt, zahllose Attribute zu setzen, läßt sich leicht erklären. Die Wesensfülle Gottes will unbegrenzt sein, wie Gott selbst; das schrankenlose Wesen fordert zahllose Attribute, in der Betrachtung Gottes soll unser Gesichtskreis nicht auf eine bestimmte Wirkungssphäre eingeschränkt, sondern ins Unendliche erweitert werden. Dies geschieht durch die zahllose Fülle der Attribute. Je mehr Realität ein Wesen hat, um so mehr Attribute: daher gehören zum Inbegriff aller Realitäten offenbar unendlich viele. Das Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, jedes in seiner Art, diese Art ist bestimmt, es sind daher auch andere möglich. Das Attribut schließt die Determination nicht aus, während sie dem Wesen Gottes widerstreitet. Wäre Gott nur im Besitz einer bestimmten Zahl von Attributen, so wäre der Umfang seiner Macht beschränkt, er wäre dann nicht die unendliche Macht, also nicht das unendliche Wesen. Da nun die Attribute der Art nach bestimmt sind, so müssen sie der Zahl nach unbestimmt oder unbegrenzt sein, wenn sie das Wesen Gottes wirklich ausfüllen sollen, wie es die Gleichung «Deus sive omnia Dei attributa» fordert. Es wird sich zeigen, daß Spinoza in der Folge immer nur zwei Attribute hervorhebt, unter denen wir das

[1] Ep. LXV—LXVI. (Jul. 1675.) Eth. II. Prop. II. Schol.

Wesen Gottes erkennen. Wider den Einwurf, daß er durch die Zahl und Art dieser Attribute das Wesen Gottes beschränkt und dessen Unendlichkeit verneint habe, schützt ihn von vornherein die Bestimmung der infinita attributa; er kann erwiedern, daß jene zwei bestimmten Attribute eben nur zwei aus der zahllosen Fülle der göttlichen Eigenschaften sind.

Wir haben erklärt, wie Spinoza zu dem Lehrbegriff oder der nothwendigen Annahme der zahllosen Attribute geführt wird; damit ist noch nicht erklärt, was sie bedeuten. Jedes Attribut ist ewig, jedes in seiner Art unendlich und höchst vollkommen, jedes nur durch sich selbst erkennbar. Zahllose Attribute sind demnach zahllose ursprüngliche, unendliche, ewige Wesenheiten. Es wird gefragt, was sie bedeuten? In dieser Frage liegt das Problem. Es wird uns durch die formalistische Auffassung nicht gelöst, nach welcher die Attribute bloß die Prädicate sind, welche der Verstand dem Wesen Gottes zuschreibt: der unendliche Verstand ertheilt ihm zahllose Prädicate, der endliche (menschliche) nur die beiden des Denkens und der Ausdehnung.[1] Erkannte oder adäquate Prädicate sind in der Lehre Spinozas die wirklichen Eigenschaften des erkannten Objects: daher wird durch jene Erklärung die Frage nicht gelöst, sondern auf denselben Punkt zurückgeführt.

### 2. Die Attribute als Substanzen.

Wir befinden uns auf einer Stelle der Lehre Spinozas, wo unsere ganze bisherige Auffassung Gefahr läuft Schiffbruch zu leiden. Wir haben uns gegen jene Ansicht geschützt, nach welcher die Attribute für bloße Erkenntnißformen, für Prädicate des Verstandes erklärt und damit in Modi verwandelt werden, denn der Verstand, der unendliche wie der endliche, gilt in der Lehre Spinozas als Modus; es ist kein Grund mehr, das Attribut als einen besonderen Begriff vom Modus zu unterscheiden. Jetzt droht uns die entgegengesetzte Gefahr von seiten einer Auffassung, die zwar keineswegs die Realität der Attribute angreift, vielmehr bestätigt, aber keinen Grund findet, die Attribute von der Substanz zu unterscheiden.

Spinoza erklärt: „Ich verstehe unter Substanz dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird"; er sagt vom Attribut: „Jedes

[1] Joh. Ed. Erdmann: Grundriß. Bd. II. (2. Aufl.) S. 60.

muß durch sich begriffen werden". Jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, gleich der Substanz. Wie unterscheidet sich noch das Attribut von der Substanz? Es ist, wie diese, unendlich; es ist, wie diese, ursprünglich und durch sich selbst einleuchtend. Wenn es sich aber von der Substanz *nicht* unterscheidet, so sind verschiedene Attribute verschiedene Substanzen, zahllose Attribute zahllose Substanzen. Die Substanz ist untheilbar, sie ist das Grundwesen der Dinge; zahllose Substanzen sind demnach eine zahllose Vielheit untheilbarer Grundwesen. Worin unterscheiden sich diese Substanzen noch von den Atomen, von der Position einfacher Urwesen? Die zahllosen Attribute, richtig verstanden, sind zahllose Substanzen, sie streiten nicht mit dem Begriff der Substanz, im Gegentheil sie machen ihn aus, aber sie widerlegen und vernichten den Begriff der *einen* und *einzigen* Substanz.

Wenn Spinoza Gott als „das unendliche Wesen" erklärt und hinzufügt: „das ist die Substanz, welche aus zahllosen Attributen besteht", so ist der wahre Sinn dieses Satzes, daß Gott den Inbegriff zahlloser Substanzen bildet, welche die einfachen Elemente aller Dinge ausmachen. Dieser Gottesbegriff widerstreitet nicht dem Pantheismus, wohl aber dem *Monismus*, wofür man die Lehre Spinozas gewöhnlich hält. Die monistische Auffassung dieser Lehre ist ein Mißverständniß von Grund aus, ein verhängnißvolles und folgenschweres, weil es die Philosophie, welche sich unter den Einfluß Spinozas gestellt, in die Irre geführt und auf jene Wildbahn geleitet, wo sich Schelling und Hegel mit ihrem Gefolge befinden, deren grundfalsche Richtung Herbart erleuchtet hat. Um so wichtiger erscheint es, jenes Mißverständniß, das in der neueren Philosophie die Macht eines πρῶτον ψεῦδος ausübt, gründlich zu beseitigen und an die Stelle der monistischen Auffassung der Lehre Spinozas die atomistische oder *individualistische* treten zu lassen, welche durch die richtige Auslegung des Systems das wahre Verständniß desselben eröffnet. Spinoza war ein Pantheist, aber nicht als Monist, sondern als Individualist. Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem *Karl Thomas* seine Ansicht von der Lehre Spinozas in mehreren Schriften scharfsinnig, aber erfolglos auszuführen versucht hat.[1] Seine Tendenz störte ihm die unbefangene Würdigung der Sache.

---

[1] K. Thomas: Spinoza als Metaphysiker (1840). Spinozas Individualismus und Pantheismus (1848).

In jener einzigen Stelle der Ethik, worin Spinoza den Begriff der zahllosen Attribute erläutert haben wollte und auf welche er Tschirnhausen hinwies, wurde gesagt: „Gott ist, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind, und ich kann für jetzt die Sache nicht deutlicher erklären". Diese Worte scheinen die individualistische Auffassung zu begünstigen. Was in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza Substanz. Wenn es nach ihm Dinge giebt, welche in sich sind, darum auch ihre Ursache nicht außer sich haben können und durch sich begriffen sein wollen, so erscheinen diese Dinge als Urwesen oder Substanzen. Und wenn Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache dieser Dinge sein soll, so kann er es nur sein, sofern er selbst in jenen Urwesen besteht oder deren Inbegriff ausmacht. Spinoza gab diese Erläuterung nicht, sondern schloß sein Scholion mit der Bemerkung, daß er den Begriff der zahllosen Attribute für jetzt nicht deutlicher darthun könne.

Wir mußten finden, daß er damit die Sache dunkel gelassen. Nach Thomas hat er sie *geflissentlich* dunkel gelassen und den eigentlichen Kern seiner Lehre absichtlich verhüllt. Er habe, um seine Lehre den Vorurtheilen der Welt so viel als möglich anzupassen, seinem Gottesbegriff den Schein der Einheit verliehen, der von den herkömmlichen Vorstellungen weniger grell und schroff absteche als die collectivische Fassung, nach welcher Gott den Inbegriff zahlloser Substanzen bildet. In Wahrheit lehre Spinoza nicht *eine* Substanz, sondern *viele*; in Wahrheit lehre er das Gegentheil von dem, was er zu lehren scheine. Um dem großen Publicum zu gefallen, habe er die Einheit Gottes zum Aushängeschilde genommen; um den wahren Sinn seiner Lehre zu verhüllen, habe er die mathematische Methode als Deckmantel gebraucht. Er gab absichtlich ein zweideutiges System, dessen exoterische Seite den Monismus zur Schau trug, während der esoterische Kern den Individualismus enthielt und tieferen Kennern, welche hinter den Vorhang zu blicken wußten, auch nicht verborgen bleiben konnte. Die eigentliche Lehre von den unerschaffenen einfachen Urwesen, den Elementen der Ausdehnung und des Denkens, war schon in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes ausgesprochen und wurde dann in der Ethik versteckt.[1]

[1] Thomas: Spinozas Individ. und Panth. S. 9—17.

Indeſſen iſt die Anwendung der mathematiſchen Methode nicht nach dem Geſchmack des großen Haufens, noch dient ſie unſerem Philoſophen dazu, ſeine Lehre zweideutig zu machen. Wenn er in dieſer Form die carteſianiſchen Principien dargeſtellt hat, während er von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt war, ſo folgt daraus keineswegs, daß er die mathematiſche Demonſtration für unſicher gehalten und als Trugmittel gebraucht hat. Dieſer grundloſe Einwand iſt ſchon früher widerlegt worden.[1] Was aber die „Subſtanzen" betrifft, ſo muß nach der Richtſchnur der mathematiſchen Methode offenbar die Möglichkeit derſelben ſo lange gelten, bis die Einheit und Einzigkeit der Subſtanz bewieſen iſt. Dies geſchieht im 14. Lehrſatz des erſten Buchs der Ethik. Wenn daher in vorhergehenden Lehrſätzen von „Subſtanzen" geredet wird[2], ſo beweiſt die Reihenfolge der Sätze nicht für, ſondern gegen Thomas: es ſind die Stationen, welche zu dem Satze führen, daß es nicht viele, ſondern nur eine Subſtanz giebt. Und wenn in dem Beweiſe des 15. Lehrſatzes noch einmal das Wort „Subſtanzen" wiederkehrt, wie Thomas nachdrücklich geltend macht, ſo zeigt eine einfache Prüfung der Stelle, daß ſie ſeine Anſicht nicht ſtützt, ſondern widerlegt. Der Beweis beginnt mit dem Satz: „Außer Gott kann keine Subſtanz ſein oder gedacht werden". Aus der Einheit Gottes folgt die Einheit der Subſtanz; keine Subſtanz außer Gott, keine Modi ohne Subſtanz: daher iſt alles in Gott, nichts außer ihm, denn „alles iſt entweder in ſich oder in anderem", wie der erſte Grundſatz behauptet. Mit ausdrücklicher Beziehung auf dieſen Grundſatz (der die Vielheit der Subſtanzen noch nicht ausſchließt) ſagt Spinoza: „Nun aber giebt es nichts außer Subſtanzen und Modi. Alſo kann ohne Gott nichts ſein noch gedacht werden".[3]

Die Einheit der Subſtanz ſteht feſt, eben ſo die unendliche Vielheit der Attribute. Die Frage heißt: wie iſt beides zu vereinigen? Wenn man mit Thomas antwortet: „Es giebt in der Lehre Spinozas nicht eine Subſtanz, ſondern viele, die zahlloſen Attribute ſind zahlloſe Subſtanzen", ſo wird damit die Frage nicht gelöſt, ſondern verneint, und das Problem erhebt ſich von neuem. Die Lehre Spinozas ſteht und fällt mit dem Begriff der einen Subſtanz, der keine Scheingeltung hat, ſondern das ganze Syſtem trägt. Der Begriff der zahl-

[1] S. ob. Buch II. Cap. XI. S. 294 flgd. — [2] Eth. I. Prop. II., IV—VIII. Prop. X. — [3] Thomas: Spinozas Individ. und Panth. S. 20—22.

losen Attribute geht dem Satze von der Einheit der Substanz voraus. Es wird gezeigt, unter welchen Bedingungen allein Substanzen verschieden sein können; dann wird bewiesen, daß von diesen Bedingungen keine stattfindet; die Einheit der Substanz erhellt aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, d. h. aus der Unmöglichkeit verschiedener Substanzen. Die Möglichkeit der letzteren wird eingeführt, um sie zu widerlegen und daraus den Satz, daß es nur eine Substanz giebt, zu begründen. Zahllose Attribute sind daher nicht zahllose Substanzen.

### 3. Die Attribute als Kräfte.

Zum Begriff der Ursache gehört nothwendig der Begriff der Wirksamkeit und der Wirkung. Ist Gott die Ursache aller Dinge, so sind diese die Wirkungen Gottes, so ist Gott nicht bloß ihre inwohnende, sondern zugleich ihre wirksame und erzeugende Ursache. Wirksame Ursache ist Kraft. Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art thätige Kraft; es giebt zahllose Erscheinungen, daher giebt es zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht: «Substantia constat infinitis attributis». Die Attribute Gottes sind seine Kräfte. Was könnten sie anders sein? Der Zusammenhang ist der einfachste: das Attribut verhält sich zu Gott oder der Substanz wie die Kraft zur Ursache, wie die Urkraft zum Urwesen.

Darum will jedes Attribut durch sich begriffen werden, denn es ist Urkraft; darum drückt jedes Attribut ewige und unendliche Wesenheit aus, denn es ist Ausdruck des göttlichen Wesens; aber weil jedes in zahlloser Fülle Erscheinungen bestimmter Art hervorbringt, so ist es auch nur „in seiner Art (in suo genere) unendlich und höchst vollkommen". Die einzelnen Dinge sind vorübergehend und hinfällig; was aber in den Dingen wirkt und im Wechsel der Erscheinungen fortwirkt, ist ewig und göttlichen Ursprungs. Diese in den Dingen wirksamen Kräfte sind die Dinge, nicht wie sie kommen und gehen, sondern „wie sie in sich sind". Träger dieser Kräfte sind nicht die Dinge selbst, sondern Gott, denn er allein ist das kraftvolle Urwesen. Jetzt erleuchtet sich jener Satz der Ethik, der uns die attributa infinita erklären sollte und dunkel gelassen hatte: „Gott, sofern er in zahllosen Attributen besteht, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind". Das heißt: Gott als Inbegriff der Urkräfte ist die Ursache der Dinge, sofern sie wirksamer Natur sind.

Auf dem Standpunkte Platos erſcheinen die Ideen oder Urbilder (Endzwecke) der Dinge als das wahrhaft Wirkliche; hier entfaltet ſich die eine Idee, welche die höchſte und vollkommenſte iſt (die des Guten), in einer unendlichen Vielheit von Ideen. Auf dem entgegengeſetzten Standpunkte Spinozas, der alle Zwecke verneint, gilt die wirkende Urſache als das wahrhaft Seiende: hier enthält die eine Subſtanz eine unendliche Vielheit von Attributen. Bei Plato beſteht die Idee des Guten, die das Weſen der Gottheit am vollkommenſten ausdrückt, in einer Welt von Ideen; bei Spinoza beſteht die Subſtanz, die gleich Gott iſt, in einer Welt von Kräften. Wie in der Mathematik jene zahlloſen ewigen Wahrheiten, welche in dem Weſen des Raumes enthalten ſind, mit dem Begriffe des einen Raumes nicht ſtreiten, ebenſowenig ſtreiten in der Lehre Spinozas die zahlloſen Attribute mit dem Begriffe der einen Subſtanz, vielmehr erfüllen ſie dieſelbe mit dem unendlichen Reichthum der Kräfte, woraus die zahlloſen Dinge immer mit derſelben Nothwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Attribute ſetzen die Subſtanz in Kraft, die ſonſt nur ein ſtarres und unvermögendes Weſen, eine unfruchtbare und lebloſe Einheit wäre, „die Nacht des Abſoluten, in der alle Unterſchiede erſterben".

Die Attribute in der Lehre Spinozas ſind demnach nicht Subſtanzen oder Atome, ſondern Kräfte oder Potenzen. Nur durch dieſe Auffaſſung können wir dem Dilemma entgehen, welches von entgegengeſetzten Seiten das Verſtändniß jener Lehre bedroht. Die Attribute ſind weder formaliſtiſch (modaliſtiſch) noch atomiſtiſch (individualiſtiſch) zu erklären. In dem erſten Fall wird die Realität der Attribute, in dem andern die Einheit der Subſtanz verneint, in beiden ſehen wir uns vor die Alternative geſtellt: entweder du bejahſt die eine Subſtanz und verneinſt alle in ihr enthaltenen Attribute, oder du bejahſt die Wirklichkeit der Attribute und verneinſt die eine Subſtanz, um zahlloſe gelten zu laſſen. Der erſte Weg führt zur formaliſtiſchen, der andere zur individualiſtiſchen Anſicht, auf beiden geht der charakteriſtiſche Begriff der Attribute verloren. Entweder gelten ſie für Erkenntnißformen und verlieren ihre Realität, oder ſie gelten für Realitäten und hören auf Attribute zu ſein. Das Dilemma iſt falſch. Beide Anſichten widerſtreiten dem Sinn und den Worten Spinozas, deſſen Lehre auf dem Satze ruht: die Subſtanz und ihre Attribute. Beide Begriffe hängen ſo genau zuſammen, wie die der Urſache und der Kraft.

Digitized by Google

Wir lehren nur, was Spinoza selbst gelehrt hat. Schon in dem kurzen Tractat hat er ausdrücklich erklärt, daß Ausdehnung und Denken, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind; wir weisen hier auf jene Stelle zurück, die wir schon im Vorblick auf die gegenwärtige Frage als so bemerkenswerth bezeichnet hatten.[1] Daß Spinoza diese seine Lehre geändert und, wie Trendelenburg meint, in der Ethik nicht mehr aufrecht gehalten, vielmehr hier unter den Attributen die verschiedenen Arten der Definition verstanden habe, ist eine unbegründete und in der Hauptsache schon widerlegte Ansicht.[2] Es giebt keine Stelle, worin sich Spinoza in diesem Punkte berichtigt hat. Ueberall finden wir die Bestätigung der früheren Lehre. Er hätte sonst das Attribut des Denkens nicht, wie in der Ethik zu lesen steht, als «infinita cogitandi potentia» erklären können. Unsere Auffassung des spinozistischen Begriffs der Attribute ist in der Lehre des Philosophen so einfach begründet und so unzweideutig ausgesprochen, daß sie auch die Beistimmung anderer gefunden, welche neuerdings das Thema eingehend behandelt haben.[3]

Die Attribute sind Grundkräfte. Aus ihrem Begriffe folgt, daß sie von einander unabhängig sind und keines aus dem andern abgeleitet werden kann. Aus der göttlichen Alleinheit folgt der durchgängige und einheitliche Zusammenhang aller Dinge, worin es keine von einander unabhängige Welten geben kann. Eine solche Anschauung ist in der atomistischen, nicht aber in der monistischen Lehre Spinozas möglich. Darum müssen wir der Ansicht entgegentreten, nach welcher die zahllosen Attribute zahllose Welten sein sollen und der Pantheismus Spinozas für „Polykosmismus" erklärt wird. Auf Tschirnhausens Frage, ob es so viele Welten als Attribute gebe, antwortet Spinoza mit der Hinweisung auf jenes bekannte und vielerwähnte Scholion[4], worin der fragliche Punkt unerörtert bleibt. Wohl aber schreibt Spinoza ausdrücklich, daß der menschliche Geist nur zwei Attribute Gottes zu erkennen vermöge, und daß aus diesen beiden

---

[1] S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 235. Tract. brev. II. cap. 19. — [2] Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 365—370. Vgl. oben S. 375—376. — [3] Ich nenne besonders Theodor Camerer: Die Lehre Spinozas (1877). S. 3—12. Der Verf. hat ein von mir gebrauchtes mathematisches Beispiel richtig angeführt, aber in einem Sinn auf die inf. attr. bezogen, welchen es nicht haben sollte, und der es mißverständlich macht; ich lasse es daher fallen. — [4] Eth. II. Prop. VII.

Attributen kein anderes erschlossen oder begriffen werden könne.[1] Vor allen weiteren Fragen ist daher zu untersuchen: worin bestehen jene beiden Attribute und wie verhalten sie sich zu den zahllosen?

Wir haben in den letzteren die Kraftfülle Gottes erkannt und fassen unser Gesammtresultat in die Formel Spinozas: «Deus sive omnia Dei attributa».[2]

## Viertes Capitel.

## Die Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur.

### I. Die beiden erkennbaren Attribute.

Das Attribut soll durch sich begriffen werden, keines läßt sich aus einem andern herleiten, daher ist jedes von jedem unabhängig und völlig verschieden. Was uns durch sich selbst einleuchtet, erkennen wir nicht durch Mittelglieder, sondern in der Weise unmittelbarer Gewißheit. Unmittelbar gewiß ist uns zunächst, wie schon Descartes gezeigt hatte, nur unser eigenes Sein und Wesen; daher vermögen wir von den Attributen Gottes oder den Urkräften nur diejenigen deutlich zu unterscheiden und zu erkennen, welche in uns selbst wirken. Nun existiren wir nicht bloß, sondern wissen, daß wir existiren; wir sind nicht bloß Körper, sondern haben zugleich die Vorstellung oder Idee unseres körperlichen Daseins. Eben darin besteht der menschliche Geist. „Was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen in Wirklichkeit existirenden Wesens." „Gegenstand der Idee, die den menschlichen Geist

[1] Epist. LXVI. Op. I. pg. 674. — [2] Gegen diese meine Erklärung der Attribute sagt Erdmann (Grundriß. Bd. II. S. 61 Anmerk.): „Trotz der glänzenden, in vielen Punkten bewundernswerthen Reproduction des spinozistischen Systems durch Kuno Fischer, kann ich mich mit dessen Behauptung, daß die Attribute Kräfte seien, nicht befreunden, weil wir in dem allerersten Punkte differiren, indem ich leugne, daß die spinozistische Substanz wirkende Ursache sei, worauf Fischer eigentlich seine ganze Darstellung gründet". Ich erlaube mir, dem verehrten Manne zu erwiedern, daß ich damit nur erkläre, was Spinoza selbst gelehrt hat nicht etwa in beiläufigen Aeußerungen, auf welche Erdmann selbst hinweist (S. 50), sondern als einen wichtigen Satz seines Systems. Der Satz heißt: „Gott ist die bewirkende Ursache nicht bloß des Daseins, sondern des Wesens der Dinge (Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae)." Eth. I. Prop. XXV. Vgl. LXVI.

ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser, in Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes".[1] Die in uns wirksamen Kräfte sind demnach die Vermögen Ideen und Körper zu bilden: jenes ist die Kraft des Denkens, dieses die Kraft der Ausdehnung. Unter den zahllosen Attributen sind diese beiden die einzigen, die aus der Natur des menschlichen Geistes einleuchten und uns daher unmittelbar gewiß sind: daher redet Spinoza im Weiteren auch nur von diesen beiden allein erkennbaren Attributen.

Denken und Ausdehnung sind die uns einleuchtenden Attribute Gottes. Der zweite Theil der Ethik beginnt seine Lehrsätze mit dieser Feststellung: „Das Denken ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen". „Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen."[2] Als Attribute sind Denken und Ausdehnung von einander völlig verschiedene und unabhängige Grundkräfte, als Attribute Gottes sind beide in einem und demselben Wesen vereinigt; in Rücksicht auf ihr gegenseitiges Verhältniß sind sie völlig verschieden, in Rücksicht auf Gott sind sie völlig identisch: wie verhält es sich mit diesem Gegensatz und mit dieser Identität?

Wir müssen hier noch einmal auf die formalistische Ansicht zurückkommen, welche in der Lehre von den beiden bestimmten Attributen eine ihrer Stützen sucht. Sind nämlich diese beiden Attribute in Gott identisch, so sind sie in ihm nicht verschieden, also fällt ihr Unterschied bloß in den (menschlichen) Verstand, und da ohne reale Verschiedenheit die Attribute keine reale Geltung haben können, so fällt mit ihrem Unterschiede auch ihre Geltung überhaupt bloß in den menschlichen Verstand. Dieser ist es, der Gott die beiden Attribute zuschreibt und zwar kraft seiner Natur, die ihn nöthigt, unter diesen beiden Formen das Wesen der Dinge zu betrachten. Denken und Ausdehnung sind gleichsam die verschiedenartig gefärbten Brillengläser, durch welche unser Verstand alle seine Objecte sehen muß: durch das Blaue erscheint alles blau, durch das Gelbe gelb. Wird Gott unter dem Attribute des Denkens betrachtet, so erscheint er als denkendes Wesen, wie unter dem der Ausdehnung als ausgedehntes. Dasselbe gilt von den Dingen: unter dem Attribute des Denkens betrachtet, erscheinen sie uns als Geister (Seelen), unter dem der Ausdehnung als Körper. Nun ist diese Betrachtungsweise keineswegs willkürlich, sondern in unserer Natur

[1] Eth. II. Prop. XI. XIII. — [2] Eth. II. Prop. I—II.

begründet; es hängt nicht von uns ab, ob wir durch jene Gläser sehen wollen oder nicht, oder ob wir lieber durch das eine sehen als durch das andere. Wir müssen durch beide sehen: daher muß uns Gott zugleich als denkendes und ausgedehntes Wesen und alle Dinge müssen uns zugleich als Geister und Körper erscheinen. Ziehen wir diese unsere Betrachtungsweise von der Natur der Dinge ab, sehen wir die letztere, bildlich zu reden, ohne Brille, so ist sie in Wahrheit keines von beiden. Ich weise hier auf meine früheren Einwürfe zurück. Wir unterscheiden nach Spinozas Lehre Gott von seinen Attributen, also können wir von den letzteren abstrahiren, was wir nicht vermöchten, wenn unser Verstand gänzlich an dieselben gebunden und, bildlich zu reden, die Brillengläser seine Augen wären. Soweit aber der Verstand genöthigt ist, gerade diese Attribute zu unterscheiden und alles unter denselben zu betrachten, sind die letzteren in seiner Natur begründet und, wie diese, eine nothwendige Folge ewig wirkender Kräfte, die an sich unterschieden sein müssen, weil sonst ihr Unterschied nicht aus einer ihrer Wirkungen einleuchten könnte. Eine solche Wirkung ist die menschliche Natur und deren Verstand.[1]

Spinoza hat in den Anfängen seiner Ethik ausdrücklich gelehrt, daß die verschiedenen Attribute keineswegs verschiedene Substanzen sind, wohl aber in einer und derselben Substanz reale Geltung haben; er hat damit die Möglichkeit einer atomistischen wie formalistischen Auffassung seiner Lehre von den Attributen ausgeschlossen. Der bewiesene Lehrsatz sagt: „Jedes Attribut einer und derselben Substanz muß durch sich begriffen werden". Das dazu gehörige Scholion giebt folgende Erklärung: „Hieraus erhellt, daß aus der Erkenntniß der realen Verschiedenheit zweier Attribute, deren jedes ohne Hülfe des anderen begriffen wird, wir keineswegs schließen dürfen, daß sie selbst zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen, denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich erkannt wird, weil alle ihre Attribute stets zugleich in ihr sind und keines von einem anderen erzeugt werden kann, sondern jedes die Realität oder das Wesen der Substanz ausdrückt."[2]

Diese Stelle war es, die Simon de Vries, den uns bekannten Freund und Schüler Spinozas, bedenklich gemacht und zu der brieflichen Frage veranlaßt hatte, ob aus zwei verschiedenen Attributen

[1] S. oben S. 371—374. — [2] Eth. I. Prop. X. Schol.

nicht auf zwei verschiedene Substanzen zu schließen sei? Aus der jüngst aufgefundenen Ergänzung des Briefes geht hervor, daß Vries nicht bloß für sich geschrieben, sondern im Namen des Spinozacollegiums in Amsterdam dem Philosophen Bedenken vorgetragen und um Auskunft gebeten hatte.[1]

Auf die Antwort, welche Spinoza ertheilt, ist neuerdings und insbesondere mir und meiner Auffassung der Attribute gegenüber ein sehr großes Gewicht gelegt worden. Hier soll mit klaren Worten gesagt sein, daß die Attribute nicht verschiedene Kräfte, sondern bloß verschiedene Definitionsarten eines und desselben Wesens seien[2], daß sie „nicht Wesensunterschiede in die Substanz bringen", sondern nur „Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes angeben".[3]

Um Spinozas Antwort richtig zu verstehen, muß man sich wohl die Frage vergegenwärtigen. Es wird keineswegs die Realität der Attribute bezweifelt, Spinoza hatte daher nicht nöthig diese in Schutz zu nehmen oder gegen irgend welche Bedenken zu sichern. Sondern der Unterschied zwischen Substanz und Attribut ist es, was den Spinozafreunden in Amsterdam und ihrem Sprecher Vries Kopfzerbrechen gemacht hat. Wie kann *eine* Substanz mehrere Attribute haben? Sind nicht verschiedene Attribute verschiedene Substanzen? In dieser Richtung liegt die Frage. In dieser Richtung geht die Antwort. Spinoza hatte seinen Schülern in Amsterdam deutlich zu machen, wie ein und dasselbe Wesen verschiedene Eigenschaften haben könne. Diese Schüler standen in den *Anfängen* der (erst in der Ausarbeitung begriffenen) Ethik. Der Meister durfte ja nicht zu viel voraussetzen. Um sie den Unterschied zwischen Substanz und Attribut merken zu lassen, wies er sie an den Unterschied zwischen Subject und Prädicat und gab ihnen Beispiele, worin dieselbe Sache mit zwei verschiedenen Namen zu bezeichnen war.

Hören wir jetzt, was Spinoza wörtlich erwiedert. „Unter Substanz verstehe ich, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. ein Wesen, dessen Begriff nicht den eines anderen in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß wir diese Bestimmung im Hinblick auf den Verstand, der eine gewisse Beschaffenheit solcher Art der Substanz zuschreibt, Attribut nennen (nisi quod attributum

[1] Ep. XXVI. (24. Febr. 1663). Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 133—137. — [2] Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 368—370. — [3] Erdmann: Grundriß. (3. Aufl.) Bd. II. S. 58.

dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis). Dieſe Definition, ſage ich, erklärt deutlich genug, was ich unter Subſtanz und Attribut verſtanden wiſſen will. Doch du willſt, ſo wenig es nöthig wäre, ein Beiſpiel haben, wie eine und dieſelbe Sache mit zwei Namen bezeichnet werden könne. Um nicht ſparſam zu ſcheinen, will ich dir zwei geben. Unter Israel verſteht man den dritten Patriarchen, ebenſo unter Jacob, welcher Name ihm beigelegt wurde, weil er die Ferſe des Bruders ergriffen hatte. Ein zweites Beiſpiel: unter „eben" iſt zu verſtehen, was alle Lichtſtrahlen unverändert zurückwirft; ganz daſſelbe verſteht man unter „weiß", nur daß dieſe Bezeichnung rückſichtlich des Menſchen gilt, der etwas Ebenes betrachtet u. ſ. w." [1]

Ich kann auch jetzt in dieſer Stelle keinerlei neue und erleuchtende Aufſchlüſſe finden. Die Realität der Attribute war nicht in Frage geſtellt und wird von der Antwort nicht berührt. Gefragt war: wie kann eine Subſtanz mehrere Attribute haben? Spinoza antwortet, indem er ſeine Definition jener beiden Begriffe wiederholt, und hält dieſe Erklärung für genügend; doch fügt er zum Ueberfluß etwas hinzu, wonach der andere gar nicht gefragt hatte. „Du willſt ein Beiſpiel haben, wie eine Sache mit zwei Namen bezeichnet werden könne. Hier haſt du zwei." Wenn dieſe Beiſpiele mehr bedeuten wollten, als wofür ſie Spinoza ausdrücklich braucht, nämlich für die zweifache Bezeichnungsart einer und derſelben Sache, ſo wären ſie elend. Daß ein Zwillingsbruder dem andern auf der Ferſe gefolgt und darum Jacob genannt iſt, dieſer Vorgang iſt doch kein Attribut, welches ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt! Die beiden Attribute Denken und Ausdehnung verhalten ſich zu der einen Subſtanz doch nicht, wie die beiden Namen Israel und Jacob zum dritten jüdiſchen Erzvater. Und wenn das Attribut nur die Beziehung der Sache zu unſerer Auffaſſung bezeichnen ſoll, ſo kann in dem zweiten Fall, welchen Spinoza anführt, nicht „eben", ſondern nur „weiß" als Beiſpiel eines Attributs gelten.[2] Es ſind nicht Beiſpiele für Attribute, die Spinoza giebt, ſondern — er ſagt es ſelbſt — nur Beiſpiele für die Möglichkeit, eine Mehrheit

[1] Ep. XXVII. (Op. I. pg. 525—526.) — [2] Man bemerke den Parallelismus der beiden Sätze: «Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis». «Idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis etc.»

von Prädicaten oder Namen einem und demſelben Subjecte beizulegen. Die eigentliche Frage, welche Vries geſtellt hatte, ob aus verſchiedenen Attributen nicht auf verſchiedene Subſtanzen zu ſchließen ſei, läßt er unerörtert, wie er ſpäter Tſchirnhauſens Frage, ob es ſo viele Welten als Attribute gebe, auch nicht beantwortet hat. Man wird deshalb dem 27. Brief trotz des Spinozacollegiums, an welches er gerichtet ſein ſoll, keineswegs eine ſo entſcheidende Bedeutung, wie Erdmann will, zuſchreiben dürfen.

Auch die Definition des Attributs, welche Spinoza hier wiederholt und mit der Wendung «ni fallor» aus dem Kopfe citirt, beſtätigt die formaliſtiſche Anſicht ſo wenig, daß ſie derſelben vielmehr widerſtreitet. Offenbar will der Philoſoph ſeine Schüler auf die Bedeutung des Wortes Attribut hinweiſen, darum erklärt er es im Hinblick auf den «intellectus tribuens». Die Beſtimmung heißt Attribut, weil ſie (vom Verſtande) der Subſtanz tribuirt wird. Er nennt dieſe Beſtimmung nicht Prädicat, ſondern Natur (certam talem naturam); der Verſtand macht aus der Natur der Subſtanz deren Prädicat, aber er macht nicht ihre Natur. „Ich verſtehe unter Subſtanz", ſagt Spinoza, „was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird; daſſelbe verſtehe ich unter Attribut, nur daß dieſe Beſtimmung im Hinblick auf den Verſtand, der eine gewiſſe Beſchaffenheit ſolcher Art der Subſtanz beilegt, Attribut genannt wird." Offenbar iſt die Beſchaffenheit, welche Spinoza als «certam talem naturam» bezeichnet, von der Art der Subſtanz, d. h. ſie iſt eine ſolche, welche durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird, daher nicht durch den Verſtand gemacht und aus demſelben abgeleitet ſein kann. Wenn das Attribut ſein Beſtehen bloß in und durch den Verſtand hätte, ſo könnte es nicht durch ſich ſein und begriffen werden: es wäre kein Attribut mehr. Aus dem «intellectus tribuens» folgt demnach kein Beweis für die formaliſtiſche Anſicht, aber aus dem, was der Verſtand „tribuirt", nämlich «certam talem naturam», folgt der Beweis ihres Gegentheils.

Als Attribute ſind Denken und Ausdehnung ewige und unendliche Vermögen oder Urkräfte, die von einander vollkommen unabhängig ſind und von ſich aus nichts mit einander gemein haben: weder kann das Denken aus der Ausdehnung noch dieſe aus jenem begriffen werden; ſie kreuzen ſich nie und wirken nie auf einander ein. Was kraft des Denkens geſchieht, iſt nur denkender Natur; was kraft der

Ausdehnung stattfindet, nur ausgedehnter.[1] Jener Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, welchen Descartes erklärt hatte, gilt auch in der Lehre Spinozas. Während aber bei jenem Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengesetzter Substanzen ausmachen, sind sie bei diesem die entgegengesetzten Attribute derselben einen Substanz: daher ist bei Descartes die Ausdehnung kraftlos, denn sie ist das Attribut der dem Geiste entgegengesetzten Substanz, dagegen bei Spinoza Urkraft, denn sie ist das Attribut Gottes. Hier sind die beiden Attribute in Rücksicht auf einander grundverschieden und ohne jede Gemeinschaft, aber in Rücksicht auf die Substanz oder Gott sind sie identisch.[2]

Durch den Begriff dieser Identität unterscheidet sich Spinoza von Descartes und dessen Schule, die den substantiellen Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung nicht zu überwinden vermochten: daher die Unmöglichkeit, die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen, die Vereinigung der Ideen und Dinge in der Erkenntniß rational zu erklären. Spinoza begreift die Substanz als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte; sie sind als Attribute in ihrer Wirkungsweise von einander völlig unabhängig, aber als Attribute derselben einen Substanz wirken sie vereinigt: die Ausdehnung nie ohne das Denken, dieses nie ohne jene. Es giebt darum keine Ausdehnung, die abgesondert von der denkenden Natur eine Körperwelt für sich ausmacht, und es giebt ebenso wenig ein Denken, welches abgesondert von der materiellen Natur eine Ideenwelt oder ein Seelenreich für sich bildet. Wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken und umgekehrt; wo Seele ist, da ist auch Körper; wo Geist ist, da ist auch Materie. Die beiden Attribute stehen in keiner Art der Gemeinschaft oder des Wechselverkehrs, aber sie wirken in jeder Erscheinung zusammen, nicht durch Zufall, sondern nach ewiger und göttlicher Nothwendigkeit. Jedes Ding ist eine Wirkung zugleich des Denkens und der Ausdehnung, also zugleich denkendes und ausgedehntes Dasein, zugleich Idee (Seele) und Körper.

Aus dem Wesen der einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, welche nicht anders sein kann als sie ist; sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der

[1] Eth. II. Prop. V—VI. — [2] S. oben Buch II. Cap. I. S. 87—90.

Ausdehnung. Daher wirken die beiden Attribute genau in derſelben Ordnung: dieſe Ordnung iſt der Cauſalnexus. Nach derſelben Cauſalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derſelben die der Ausdehnung. Die Modi des Denkens ſind die Ideen, die der Ausdehnung die Körper (oder Dinge im engeren Sinn): daher iſt die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen vollkommen derſelbe als die Ordnung und der Zuſammenhang der Dinge (Körper).[1] Eben darin beſteht die Identität von Denken und Ausdehnung. Und wie beide Attribute in dem Weſen Gottes vereinigt, d. h. ewig identiſch ſind, ſo hat die denkende Natur nie ohne die ausgedehnte gewirkt, ſo ſind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Ideen verkörpert worden.

Gott mit ſeinen Attributen iſt die Natur in ihren ewigen Vermögen: die wirkende Natur (natura naturans). „Unter der wirkenden Natur", ſagt Spinoza, „iſt dasjenige zu verſtehen, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche ewige und unendliche Weſenheit ausdrücken, d. h. Gott, ſofern er als freie Urſache betrachtet wird.[2]

## II. Die zahlloſen und die erkannten Attribute.

Die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung ſind in dem Weſen Gottes vereinigt und wirken daher in jeder Erſcheinung zuſammen. Daſſelbe muß auch von den zahlloſen Attributen gelten: ſie ſind ebenfalls in der einen Subſtanz vereinigt und müſſen daher in allen Dingen, alſo auch im Menſchen zuſammenwirken. Wenn nun der Menſch die in ihm wirkſamen Vermögen zu erkennen und zu unterſcheiden vermag, ſo muß er alle Attribute klar und deutlich einſehen können, und es iſt kein Grund, warum er in ſeiner Erkenntniß auf jene beiden eingeſchränkt ſein ſoll. Beſteht die Subſtanz in zahlloſen Attributen, ſo ſind auch alle erkennbar, und es läßt ſich nicht rechtfertigen, warum uns nur zwei davon einleuchten. Wenn aber im Menſchen keine anderen Vermögen als Denken und Ausdehnung wirkſam ſind, ſo können auch in der Subſtanz keine anderen Kräfte vereinigt ſein, ſo ſind dieſe beiden Attribute die einzigen, und jene zahlloſen, von denen geredet wird, müſſen unter jenen beiden be-

[1] Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. VII. — [2] Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

griffen oder in ihnen enthalten sein. Dann werden sie nicht mehr jedes aus sich begriffen, dann sind sie nicht mehr im Sinne Spinozas Attribute, deren Erklärung heißt: «per se concipi debent».

So ergiebt sich folgendes Dilemma: entweder begreift die Fülle der zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute; im ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei zweien stehen bleiben, im andern Fall sind die zahllosen Attribute nicht mehr, was sie sein sollen. Nun sind Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen, im menschlichen Dasein wirksamen Attribute, also sind sie die einzigen überhaupt, denn gäbe es mehr, so müßten alle in allen Dingen, also auch im Menschen zusammenwirken. Entweder also sind die Attribute der Substanz nicht zahllos, oder die zahllosen Vermögen derselben sind nicht Attribute. Welche Seite wir auch ergreifen, so gerathen wir mit den Sätzen Spinozas in einen Widerstreit, welchen wir hier festzustellen und zu erklären haben.

Spinoza läßt in der Substanz zahllose und für die menschliche Erkenntniß nur zwei Attribute gelten. Die Substanz begreift nach ihm in jedem Sinne mehr in sich als der Mensch: sie ist die ewige Ursache aller Dinge, der Mensch ist ein Ding unter Dingen, eine vorübergehende, einzelne Wirkung. Der Abstand zwischen beiden ist in dieser Betrachtungsweise so groß, daß der Philosoph unmöglich in der Schranke des menschlichen Wesens alle die Vermögen vereinigt denken kann, welche in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie in der Lehre Descartes', sondern Modus; in diesem Modus wirken zwei Vermögen, nicht mehr, denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem einzelnen endlichen Wesen zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza schon Grund genug, um zu erklären, daß es in dem unendlichen, allumfassenden Wesen nicht bloß zwei Vermögen giebt, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist als der Modus: diese Grundanschauung ist im Geiste Spinozas weit mächtiger als jenes Identitätsprincip, nach welchem alle Attribute nothwendig zusammenwirken und darum in jedem Dinge vorhanden sein müssen. Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden uns erkennbaren Attribute, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine beschränkte Substanz gewesen, und er hätte mit

seinen Begriffen entweder zu Descartes zurückgehen oder bis zu Leibniz fortschreiten müssen.

Aber mußte Spinoza nicht folgenden Schluß ziehen: wenn die Substanz aus zahllosen Attributen besteht, von denen der menschliche Verstand nur zwei erkennt, so erkennt der menschliche Verstand die Substanz nicht ganz, so hat er keine adäquate Vorstellung derselben und erreicht keine wahre Erkenntniß der Dinge? Zu einem Ergebniß dieser Art hätte er freilich kommen müssen, wenn er in erster Instanz den menschlichen Verstand untersucht und von diesem Gesichtspunkt aus die Erkennbarkeit der Dinge festgestellt hätte. Dann aber wäre er ein kritischer Philosoph in der Weise Kants und nicht das vollkommenste Beispiel eines dogmatischen gewesen; dann würde er von dem Wesen des Menschen einen ganz anderen Begriff gehabt und noch mehr darin entdeckt haben, als nur eine beschränkte Substanz, geschweige denn bloß einen Modus.

So erklärt sich jener Widerstreit zwischen den zahllosen und den beiden bestimmten Attributen aus dem Verhältniß zwischen Substanz und Modus, aus dem Begriffe des Modus, unter welchem Spinoza die menschliche Natur zu denken genöthigt war. Hätte er diesen Widerspruch nicht auf sich genommen und das Wesen des Menschen nicht als Modus gedacht, so wäre er nicht Spinoza gewesen, sondern entweder Descartes oder Leibniz oder Kant. Hätte er diesen Widerspruch eingesehen, so würde er nicht unter seinem Banne gestanden haben. Es ist einer jener inneren und tiefliegenden Widersprüche, die das System vermöge seiner Grundanschauung in sich trug, und die dem Philosophen selbst eben darum verborgen blieben, weil sein Nachdenken ohne Rest in dieses System aufging. Es war ein scharfsinniger und unwiderleglicher Einwurf, welchen Tschirnhausen dem Philosophen im 67. Briefe entgegenhielt, daß, die Einheit der Welt gesetzt, zahllose Attribute in jedem einzelnen Dinge, also auch in der menschlichen Natur wirksam sein müssen: „1. das Denken, 2. die Ausdehnung, 3. ein mir unbekanntes Attribut Gottes und so fort ins Endlose, denn es giebt zahllose Attribute". Es steht nicht zu hoffen, daß, wie Tschirnhausen am Schlusse seines Briefes bemerkt, diese Zweifel durch fortgesetztes Nachdenken zu lösen sind.[1]

Ich fasse das Ergebniß in folgendes Schema:

[1] Ep. LXVII. (London 12. Aug. 1675). Op. I. pg. 675–676.

### III. Gesammtresultat.

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa:

Natura naturans

| Cogitatio: | Extensio: |
|---|---|
| Deus = res cogitans. | Deus = res extensa. |
| Cogitatio infinita = infinita cogitandi potentia. | Extensio infinita = quantitas infinita. |

## Fünftes Capitel.

## Die unendlichen und endlichen Modi. Die bewirkte Natur.

### I. Der Begriff des Modus.

#### 1. Das endliche Wesen.

Der erste Grundbegriff der Lehre Spinozas ist der Begriff der Substanz als des ursprünglichen und unendlichen Wesens, der zweite ist der des Attributs (der Wesensbeschaffenheit der Substanz) als des ursprünglichen und unendlichen Vermögens; beide zusammen sind die Substanz mit ihren Attributen: das ist Gott in seiner Kraftfülle oder die wirkende Natur. Zu jenen beiden Grundbegriffen kommt als der dritte der des Modus. Der Begriff des Ursprünglichen fordert den des Abgeleiteten, der Begriff der Ursache den der Wirkung, der Begriff des Unendlichen den des Endlichen.

Spinoza erklärt die causa sui als dasjenige, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, oder das schlechthin nothwendig existirt; er erklärt die Substanz als dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird: aus beiden Erklärungen folgt, daß die Begriffe des Urwesens und der Substanz völlig übereinstimmen. Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, also ursprünglich, unbedingt, nicht durch anderes begrenzt, darum nothwendig unendlich. Dem Begriffe des Unendlichen steht der des Bedingten gegenüber. Was durch ein anderes Wesen seiner Art begrenzt werden kann, nennt Spinoza endlich; was in anderem ist und durch anderes begriffen wird, nennt er Modus: aus

beiden Erklärungen folgt, daß die Begriffe des endlichen Wesens und des Modus völlig übereinstimmen.[1]

Außer der Substanz ist nichts, also können die Modi nur in ihr sein und gedacht werden. Nun ist die Substanz das Wesen, welches allem anderen zu Grunde liegt; daher muß alles, was nicht Substanz ist, deren Beschaffenheit sein. Diese Beschaffenheiten sind entweder unendlich oder endlich, entweder Attribute oder Modi; jede endliche ist ein bestimmter oder begrenzter Ausdruck der unendlichen, die Modi sind daher die besonderen, endlichen Formen der Attribute und können ohne die letzteren weder sein noch gedacht werden. So läßt sich keine Figur ohne den Raum vorstellen, denn sie ist nur in ihm möglich; wohl aber ist der Raum ohne diese oder jene Gestalt denkbar, ja er muß ohne alle Configuration und Einschränkung gedacht werden, wenn sein wahres Wesen, d. h. seine Unendlichkeit, einleuchten soll. Wie sich die einzelnen Figuren zum Raum verhalten, so verhalten sich die Modi zu der Substanz und deren Attributen: sie sind Beschaffenheiten, welche der Substanz nicht nothwendig zukommen. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza Modificationen oder Accidenzen.[2] Betrachten wir die Substanz als das Substrat oder den Träger dieser Beschaffenheiten, so verhalten sich die Modi zur Substanz, wie die Eigenschaften zum Dinge, wie die πάθη zur οὐσία. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza die Affectionen der Substanz. Was die Attribute auf ewige und unendliche Art sind, das sind die Modi nur auf eine gewisse und eingeschränkte: daher heißen sie «certi et determinati». Jeder ist in seinem Dasein von außen bestimmt; er ist vollkommen unfrei und steht durchgängig unter dem Zwange einer äußeren Nothwendigkeit: daher ist er nicht «res libera», sondern «res necessaria vel potius coacta». Ein Wesen aber, dessen Dasein von äußeren Bedingungen abhängt, existirt nur bedingungsweise, nicht unter allen, sondern nur unter gewissen, gegebenen Umständen, welche möglicherweise nicht stattfinden, daher kann ein solches Wesen auch als „nicht existirend" gedacht werden: es ist nicht schlechterdings nothwendig, sondern zufällig. Aus diesem Grunde bezeichnet Spinoza die Modi als «contingentes»; sie sind durchgängig verursacht und heißen darum «causati».[3]

---

[1] Eth. I. Def. II. Def. V. — [2] Ep. IV. — [3] Eth. I. Ax. VII. Prop. XXV. Cor. Eth. II. Prop. XXXI. Coroll.

### 2. Unendliche und endliche Modi.

Aus dem klaren und deutlichen Begriffe des Endlichen ergiebt sich die gesammte Lehre vom Modus. Jedes endliche Wesen ist durch ein anderes seiner Art begrenzt, welches wiederum endlich und von außen begrenzt ist. Wo etwas Endliches ist, muß auch ein Anderes sein, wodurch es determinirt wird: daher reicht der Zusammenhang der endlichen Wesen ins Endlose, und jedes einzelne endliche Ding ist nur in diesem Zusammenhange denkbar. Der endlose Zusammenhang alles Endlichen gehört zum Begriffe des Endlichen, also zum Begriffe des Modus. Dieser letztere schließt demnach zwei Bedeutungen in sich: er ist 1. als der Zusammenhang alles Endlichen, 2. als das endliche Einzelwesen zu denken. Das einzelne Ding ist von außen begrenzt und bedingt, es existirt nur innerhalb seiner Grenze und nur unter äußeren Bedingungen, daher ist sein Dasein endlich und zufällig; der Zusammenhang alles Endlichen dagegen ist endlos, nicht mehr von außen begrenzt und bedingt, daher unendlich und nothwendig.

Wir müssen demnach zwei Arten der Modi unterscheiden: unendliche und endliche, nothwendige und zufällige. Spinoza selbst trifft diese durch seine Definition des endlichen Wesens und des Modus geforderte Unterscheidung und lehrt in einigen Sätzen seiner Ethik das Dasein unendlicher und nothwendiger Modificationen.[1] Auf den ersten Blick könnte es befremdlich und widersprechend scheinen, daß der Modus, dessen Begriff dem der Substanz und des Attributs entgegengesetzt wird, auch wieder dieselben Bestimmungen, als diese, haben soll. Wie kann dasselbe Wesen, das in anderem ist und durch anderes begriffen wird, zugleich für nothwendig und unendlich erklärt werden? Diese Frage ist schon den Schülern Spinozas aufgefallen und als ein fraglicher Punkt der Lehre erschienen. Indessen verschwindet jede Schwierigkeit, sobald man sich den Begriff des endlichen Wesens (Modus) vollständig klar macht. Es leuchtet ein, daß der Zusammenhang alles Endlichen unter jenen Begriff fällt, daß Spinoza diesen Zusammenhang als Modus denken und diesen Modus von den endlichen Einzeldingen wohl unterscheiden mußte. In der That ist unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen nichts anderes zu verstehen, als der endlose Zusammenhang alles Endlichen, d. h. der Inbegriff *aller* Modi.

Die Attribute der Substanz oder die ewigen Vermögen der wirkenden Natur sind Denken und Ausdehnung. Die Modi des

[1] Eth. I. Prop. XXI—XXIII. Dem. Prop. XXVIII. Schol. Eth. I. App.

Denkens sind die Ideen, die der Ausdehnung sind die Körper, die der Substanz überhaupt die einzelnen Dinge (res particulares). Der Inbegriff aller Ideen ist der absolut unendliche Verstand, der Inbegriff oder Zusammenhang alles körperlichen Daseins ist Bewegung und Ruhe, der Inbegriff aller einzelnen Dinge überhaupt ist das Weltganze, welches im Wechsel der einzelnen Erscheinungen stets dasselbe bleibt. Sind nun die einzelnen Ideen Modi des Denkens, so ist auch der Inbegriff aller einzelnen Ideen oder der unendliche Verstand ein Modus des Denkens. Dasselbe gilt von der Bewegung und Ruhe der Körperwelt in Ansehung der Ausdehnung und von dem Weltganzen in Ansehung der Substanz überhaupt. Die Ideenwelt, die Körperwelt, das Weltganze sind Modi, weil die Ideen, die Körper, die Dinge Modi sind, aber sie sind nicht in demselben Sinn Modi, als diese.

Gäbe es keine Ideenwelt, so wäre das Denken eine Kraft ohne Aeußerung, d. h. keine Kraft, kein Attribut der Substanz; die Substanz wäre dann Ursache ohne Kraft, d. h. keine Ursache, also nicht mehr Substanz. Dasselbe gilt von der Körperwelt (Bewegung und Ruhe) in Rücksicht der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rücksicht der Substanz überhaupt. Gäbe es diese Modi nicht, so wäre damit auch der Begriff der Substanz außer Kraft gesetzt; darum sind diese Modi nothwendig und unendlich und müssen es sein. Spinoza, von Tschirnhausen brieflich gefragt, was unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen zu verstehen sei, antwortet: „Die Beispiele der ersten Art, welche du verlangst, sind im Denken der absolut unendliche Verstand, in der Ausdehnung dagegen Bewegung und Ruhe; das Beispiel zweiter Art ist die Form des gesammten Weltalls, welche in dem unendlichen Wechsel der Dinge stets dieselbe bleibt".[1]

Hieraus erklären sich die Sätze der Ethik, welche die unendlichen Modificationen betreffen. Was aus dem Wesen der Substanz (Gottes) als ewige Folge begriffen wird, existirt nothwendig und ist unendlich. Das Wesen der Substanz besteht in den Attributen. Was also aus der Natur eines Attributs nothwendig folgt, existirt nothwendig und ist unendlich. Aus der Natur jedes Attributs folgt der Inbegriff

[1] Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Ep. LXVI. (Op. I. pg. 674—675.) Ueber das letzte Beispiel vgl. Eth. II. Lemma VII. Schol.

aller seiner Modi: daher sind alle Modi in diesem Sinne nothwendig und unendlich. Und ebenso ist alles, was aus dem Zusammenhange aller Modi als ewige Folge begriffen wird, nothwendig und unendlich. Mithin ist jedes unendliche und nothwendige Dasein (aber auch nur dieses) eine unmittelbare Folge entweder aus der Natur eines Attributs oder aus dem Inbegriff aller seiner Modi.

Aus demselben Grunde ist das endliche Dasein nie eine unmittelbare Folge des unendlichen; das einzelne Ding ist nie die unmittelbare Wirkung der Substanz oder eines Attributs oder des unendlichen Modus, sondern es ist die Wirkung eines anderen einzelnen Dinges, welches seine Ursache ebenfalls in einem andern einzelnen Dinge hat. Daher die folgenden Sätze der Ethik: „Was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, mußte von jeher als unendliches Dasein existiren oder ist kraft jenes Attributs ewig und unendlich." „Was aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributs folgt, muß ebenfalls nothwendig und als unendliches Dasein existiren." „Jeder Modus, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs oder aus dessen nothwendiger und unendlicher Modification."[1] „Was endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgegangen sein, denn was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig. Es muß also aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in irgend einer Weise modificirt ist, gefolgt sein. Denn nichts existirt außer die Substanz und ihre Modi, und die letzteren sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes.

Nun aber kann das endliche Dasein nicht aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in ewiger und unendlicher Weise modificirt ist, gefolgt sein. Also muß das endliche Dasein von Gott oder einem seiner Attribute bewirkt oder zu seiner Existenz und Thätigkeit bestimmt sein, sofern dieses Attribut sich in einem Modus ausdrückt, der endlich ist oder ein bestimmtes Dasein hat. Und dieser Modus mußte wieder von einer anderen endlichen und bestimmten Ursache determinirt werden, und diese Ursache wieder von einer andern und so fort in's Endlose." „Da einiges aus Gott unmittelbar hervorgehen muß, nämlich alles, was aus seiner

[1] Eth. I. Prop. XXI—XXIII.

absoluten Natur nothwendig folgt, und dieſe erſten Mittelglieder ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können: ſo folgt erſtens, daß Gott die abſolut nächſte Urſache aller Dinge iſt, welche unmittelbar nicht etwa ihrer Gattung nach, wie man zu ſagen pflegt, von ihm hervorgebracht werden. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Urſache weder ſein noch begriffen werden. Zweitens folgt, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden darf, es ſei denn, daß man die letzteren als vermittelte Wirkungen von den unmittelbaren unterſcheidet. Denn unter entfernter Urſache verſtehen wir eine ſolche, die mit der Wirkung in keiner Weiſe zuſammenhängt; nun aber iſt alles, was iſt, in Gott und hängt dergeſtalt von Gott ab, daß es ohne ihn weder ſein noch begriffen werden kann."[1]

## II. Subſtanz und Modi.

### 1. Gott als wirkende Natur.

Ich habe dieſe wichtige Stelle wörtlich gegeben, damit der Sinn Spinozas ja nicht, wie häufig geſchieht, mißverſtanden werde. Gott iſt nicht die entfernte Urſache der einzelnen Dinge. Daraus folgt keineswegs, daß nach Spinoza Gott überhaupt nicht die Urſache der einzelnen Dinge iſt, daß dieſe nicht Wirkungen Gottes, ſondern bloß Gegenſtände der menſchlichen Imagination ſind. Warum iſt nach Spinoza Gott dieſe entfernte Urſache nicht? Weil er nach ihm die wirkende Urſache der einzelnen Dinge iſt, weil nach ihm die entfernte Urſache ſo gut iſt als keine. Denn ſie iſt eine ſolche, welche in gar keinem Zuſammenhange mit der Wirkung ſteht, eine ſolche, welche die Dinge vielleicht veranlaßt, aber nicht in Wahrheit bewirkt. Wenn daher Spinoza verneint, daß Gott die entfernte Urſache der einzelnen Dinge iſt, ſo thut er es, weil er den Zuſammenhang zwiſchen Gott und den einzelnen Dingen bejaht, weil nach ihm die einzelnen Dinge ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können, weil nach ihm Gott deren wirkende Urſache iſt. Er iſt dieſe wirkende Urſache nicht unmittelbar, ſondern mittelbar: aus dem Weſen Gottes folgen unmittelbar die Attribute, aus den Attributen folgen unmittelbar die unendlichen Modificationen, aus dieſen folgen mittelbar die einzelnen Dinge, denn jedes einzelne Ding hat zu ſeiner nächſten Urſache ein anderes einzelnes Ding. Schon in ſeinem kurzen Tractat hatte Spinoza

[1] Eth. I. Prop. XXVIII. Dem. Schol.

erklärt, Gott sei die nächste Ursache der unendlichen und ewigen Dinge, er sei gewissermaßen die letzte aller besonderen.[1]

Die einzelnen Dinge sind Wirkungen Gottes: dieser Satz steht fest, und jede Verneinung desselben steht im Widerspruch mit der Lehre und den Worten Spinozas. Wie hätte er darüber auch anders denken können? Wie hätte er so nachdrücklich in einem seiner wichtigsten Sätze behaupten können, daß Gott die inwohnende Ursache aller Dinge sei, wenn doch die einzelnen Dinge die Wirkungen Gottes nicht sein sollen? Sie sind die mittelbaren Wirkungen Gottes. Diese Lehre ist gegen mancherlei Mißverständnisse zu schützen. Die einzelnen Dinge gehen aus dem Wesen Gottes nicht unmittelbar, sondern durch eine Reihe von Mittelursachen (per causas intermedias) hervor. Also müssen wir zwischen Gott und den einzelnen Dingen eine Reihe wirkender Ursachen vorstellen. Da nun Gott das vollkommenste Wesen, die einzelnen endlichen Dinge dagegen die unvollkommensten sind, so liegt es nahe, diese Reihe der Mittelursachen zugleich als eine Rangordnung zu denken, welche von dem Vollkommenen zu dem Unvollkommenen herabsteigt und in jedem ihrer Glieder um so unvollkommener wird, je weiter sie sich von Gott entfernt.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die Wirkungen Gottes als Emanationen, und man hat in der Lehre Spinozas das Hervorgehen der Welt aus dem Wesen Gottes nach Art der Emanation auffassen wollen, wobei dann die Denkweise Spinozas mit der kabbalistischen verglichen wurde, welche letztere er selbst gelegentlich für Unsinn erklärt hat. Nun findet sich im Anhange zum ersten Buch der Ethik eine Stelle, welche scheinbar jener emanatistischen Auffassung das Wort redet. Spinoza erklärt sich hier gegen die teleologische Betrachtungsweise, nach welcher Gott die Natur um des Menschen willen gemacht habe, und dieser als das vorzüglichste Geschöpf gelten soll; dawider beruft sich der Philosoph auf die eben angeführten Sätze und sagt wörtlich: „Jene Wirkung ist die vollkommenste, die unmittelbar aus Gott hervorgeht, und je mehr Mittelursachen nöthig sind, um etwas hervorzubringen, desto unvollkommener ist die Wirkung".[2] Was aber der teleologischen Vorstellungsart entgegengesetzt wird, ist nicht die emanatistische, sondern die mathematische Denkweise. Wir wissen bereits, was Folgen im mathematischen Sinne bedeutet, und daß Spinoza das Folgen, Her-

[1] Tract. brev. I. Cap. 3. S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 221 flgd. — [2] Eth. I. Append. (Op. II. pg. 72).

vorgehen, Bewirken u. ſ. w. in keinem andern Sinne verſteht. Seine Lehre iſt ſo wenig ein Emanationsſyſtem, als die Geometrie. Die Eigenſchaften und Verhältniſſe, welche aus dem Weſen einer Figur folgen, ſind nicht deren Emanationen. Was aus dem Weſen Gottes unmittelbar folgt, iſt nothwendig und ewig, wie Gott ſelbſt, und in dieſem Folgen oder bei dieſer Art des Hervorgehens leidet die Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch.

So folgen aus Gott unmittelbar ſeine Attribute, ſo folgen aus den Attributen unmittelbar die unendlichen Modificationen; Gott iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Attribute, das Attribut iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Modificationen. Dieſe Gleichungen wären unmöglich, wenn die Folgen als Emanationen, d. h. als eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit begriffen ſein wollten. Wenn nun Spinoza dennoch die unmittelbaren Wirkungen Gottes als die vollkommenen, die mittelbaren als die unvollkommenen bezeichnet, um ſo unvollkommener, je vermittelter ſie ſind, ſo hat er dabei keinen andern Unterſchied im Auge als den des Unendlichen und Endlichen, des Indeterminirten und Determinirten. Die vollkommenſte Wirkung iſt das unendliche Daſein der Attribute und Modi, die unvollkommenſte iſt das Daſein der einzelnen Dinge. Aber das Endliche iſt kein Ausfluß des Unendlichen, denn die unendlichen Modificationen ſind ja nichts anderes als der Inbegriff und Zuſammenhang aller einzelnen Dinge.

### 2. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur.

Gott iſt die innere Urſache aller Dinge. Als dieſe Urſache iſt er die wirkende Natur (natura naturans), d. i. Gott in ſeinen Attributen. Iſt Gott die innere Urſache aller Dinge, ſo ſind alle Dinge Wirkungen Gottes und bilden als ſolche das Reich der bewirkten Natur (natura naturata). „Unter der bewirkten Natur", ſagt Spinoza, „verſtehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines ihrer Attribute folgt, das heißt alle Modi der Attribute Gottes, ſofern ſie als Dinge betrachtet werden, die ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können." [1] Unter der bewirkten Natur begreifen wir alle Modi, die unendlichen und endlichen, oder mit anderen Worten: wir begreifen darunter alle Wirkungen Gottes, die unmittelbaren und vermittelten. Die wirkende Natur iſt der Inbegriff der Attri-

[1] Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

bute, die bewirkte Natur ist der Inbegriff der Modi: jene ist Gott als unendliche Macht, diese ist Gott als das unendliche Reich seiner Wirkungen.

Mit dieser Auffassung finde ich Erdmann in einem Widerstreit, welcher in seinen früheren Schriften stärker als in der jüngsten hervortritt, aber auch hier noch einen gewissen Stützpunkt findet. Die Frage betrifft Spinozas Begriff von der «natura naturata». Es handelt sich um die Realität der Modi, wie es sich vorher um die der Attribute gehandelt hatte. Ist nach Spinoza unter «natura naturata» der Inbegriff aller Dinge zu verstehen, sofern sie Modi, d. h. Wirkungen der Attribute (Glieder des Causalnexus) sind, oder sofern sie nicht Modi sind, sondern unserer Einbildung als selbständige Einzelwesen erscheinen? Wenn man, bemerkt Erdmann in seinem jüngsten Werke, mit Spinozas kurzem Tractat zwischen «natura naturata generalis» und «natura naturata particularis» unterscheidet, so gilt jene in der ersten, diese in der zweiten Bedeutung der eben gestellten Frage. Wir können die Sache unerörtert lassen, da die angeführte Unterscheidung sich in der Ethik nicht mehr findet und hier die «natura naturata» in keinem andern Sinn genommen wird als der kurze Tractat die «natura naturata generalis» genommen hatte. Sie bedeutet den Inbegriff aller göttlichen Modi.[1]

Nun hatte Erdmann in einer früheren, sehr lehrreichen Schrift zwar diese Bedeutung auch nicht in Abrede gestellt, aber die natura naturata selbst in dieser Bedeutung für einen Gegenstand bloß unserer Einbildung erklärt, also ihre reale Geltung in Spinozas Lehre und damit auch die der Modi bestritten. Seine Erklärung lautet: „Gott oder die Natur kann in einer doppelten Weise betrachtet werden. Erstlich, was sehr schwer ist, mit der Vernunft, da ist sie die natura naturans, zweitens mit der Imagination, was viel leichter ist und was wir meistens thun, da ist sie die natura naturata, d. h. der Complex der göttlichen Modi, wie sie als Dinge betrachtet werden. Sie verhalten sich nicht, wie man aus der Activ- und Passivform dieser nicht von Spinoza erfundenen Ausdrücke vermuthen könnte, wie Ursache und Wirkung, sondern wie richtige und abstracte Auffassung zu einander".[2]

[1] Erdmann: Grundriß (2. Aufl.) Bd. II. S. 56—57. — [2] Erdmann: Vermischte Aufs. (die Grundbegriffe des Spinozismus). S. 134.

Dies ist die Frage, mit welcher wir zu thun haben. Erdmanns Auffassungen sind uns durch die Art ihrer Begründung und das Gewicht ihres Vertreters viel zu bedeutend, um sie nicht eingehend zu würdigen; wir dürfen unsere Ansicht nicht für begründet erachten, bevor wir eine solche Gegenansicht zu widerlegen gesucht. Wie nach der letzteren die Attribute nicht in das Wesen Gottes, sondern bloß in den menschlichen Verstand fallen und dessen Erkenntnißformen ausmachen, so sollen die Modi oder die einzelnen Dinge nicht in das Wesen Gottes, sondern bloß in die menschliche Einbildung und deren Vorstellungsart fallen. Es giebt in uns eine doppelte Betrachtung der Dinge: durch den Verstand und die Einbildung, jene ist intellectuell, diese sinnlich. Auf dem Standpunkte des Verstandes erscheint uns Gott in seiner Einheit, auf dem der Imagination erscheint uns die Welt in ihrer Mannichfaltigkeit: dort die Einerleiheit der Substanz, hier das bunte Allerlei der Dinge. Die Welt als Object unserer Vernunftbetrachtung ist die «natura naturans», die Welt als Object unserer Imagination ist die «natura naturata». Die Betrachtungsweise der Vernunft ist die wahre, die der Imagination die falsche; jene vereinigt, diese isolirt die Dinge.

Daher verhalten sich nach Erdmann die beiden Naturen, die wirkende und die bewirkte, nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Intellect und Imagination oder wie die wahre und falsche (abstracte) Auffassung der Dinge. Oder die Welt mit einer Kreisfläche verglichen, so erscheint dem Verstande die Kreisfläche ungetheilt, dagegen der Imagination als getheilt in unendlich viele Segmente, welche ebenso, wie die ungetheilte Kreisfläche, unter den verschiedenen Attributen verschieden erscheinen, durch das blaue Brillenglas blau, durch das gelbe gelb gesehen werden. Die beiden Naturen verhalten sich, wie der Name ankündigt, wie Spinoza erklärt und der Sinn seines ganzen Systems fordert, als Wirkendes und Bewirktes, als Ursache und Wirkung, sie bilden die Seiten *eines* Begriffs, nämlich der unendlichen, göttlichen Causalität. Die Causalität ist entweder nichts, oder sie ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

Ist es möglich, daß in der Erkenntniß dieses Zusammenhangs der Verstand die Ursache wahrnimmt und die Imagination die Wirkung? Ist es möglich, daß in der Erkenntniß der Causalität die eine Hälfte derselben dem Verstande und die andere der Einbildung zufällt? Entsteht auf einem andern Standpunkte der

Betrachtung der Begriff der Urſache, auf einem andern der der Wirkung? Erdmann ſelbſt hat für ſeine Anſicht von den Attributen den Satz wiederholt angeführt, daß außerhalb des Verſtandes in Wirklichkeit nichts exiſtirt als Subſtanz und Modi; er hätte daraus nicht folgern ſollen, daß die Attribute bloß in den Verſtand fallen, denn da die Subſtanz in den Attributen beſteht, ſo müſſen mit der Subſtanz auch die Attribute in Wirklichkeit exiſtiren. Dazu kommt, daß es Spinoza ausdrücklich ſagt, ſelbſt an den angeführten Stellen. „Es giebt außerhalb des Verſtandes nichts als Subſtanzen oder, was dasſelbe heißt, deren Attribute und Modi.“ „Nichts exiſtirt in Wirklichkeit als Subſtanz und Modi, und die letztern ſind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes.“[1] Aus dieſen Sätzen folgt die Realität der Attribute, welche Erdmann in Abrede ſtellte; nach ſeiner eigenen Erklärung folgt aus den angeführten Sätzen die Realität der Modi.

Wo aber bleibt dieſe von ihm ſelbſt bejahte Realität, wenn die Modi oder die einzelnen Dinge ſeiner Meinung nach bloß in unſere Imagination fallen? Die Modi ſind „Modi der Attribute Gottes“, ſie gehören alſo zweifellos zu den Attributen. Wenn nun die Attribute (nach Erdmanns Erklärung) bloß in den Verſtand fallen, wie können die Modi, welche ja den Attributen angehören, einem anderen Vermögen als dem Verſtande, nämlich der Imagination zufallen? Um die Sache in dem bezeichneten Bilde auszudrücken: wir ſehen die blaue oder gelbe Kreisfläche in viele Segmente getheilt, wir ſehen ein blaues Segment, das Segment ſieht nur die Imigination; daß es blau iſt, ſieht nur der Verſtand. Wie iſt es möglich, eine aus Verſtand und Einbildung ſo gemiſchte Betrachtungsweiſe gelten zu laſſen? Nun erklärt zwar Erdmann, daß die Modi nicht als ſolche in die Imagination fallen, ſondern nur ſofern ſie als Einzeldinge betrachtet, d. h. iſolirt und verſelbſtändigt werden. Dies iſt richtig. Aber ſo betrachtet, ſind die Modi nicht mehr Modi und ihr Inbegriff nicht mehr «natura naturata». Und eben hier liegt der Irrthum. Was von der «natura naturata» gilt, gilt von den Modis, deren Inbegriff ſie iſt; was dagegen von den Einzeldingen gilt, die ohne Zuſammenhang betrachtet werden, gilt nicht von der «natura naturata». Ohne Zuſammenhang betrachtet, erſcheinen die einzelnen Dinge als ſelbſtändige Weſen, welche

[1] Eth. I. Prop. IV. Dem. Prop. XXVIII. Demonstr.

nichts mit einander gemein haben: dieſe Anſchauungsweiſe iſt allerdings inadäquat und imaginär. In ihrem Zuſammenhange betrachtet, erſcheinen die einzelnen Dinge als Glieder eines endloſen Cauſalnexus, als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt, d. h. als Modi der Attribute Gottes, als Dinge, deren Inbegriff das Reich der bewirkten Natur, die natura naturata ausmacht. Erdmann aber ſagt: „Auf dem Standpunkte der Imagination, welche die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entſteht die Anſchauung der natura naturata" und beruft ſich auf Spinozas Erklärung: „Unter der bewirkten Natur verſtehe ich alle Modi der Attribute Gottes, ſofern ſie betrachtet werden als Dinge".

Aber dies ſagt Spinoza nicht, vielmehr lautet ſeine Erklärung: „Unter der bewirkten Natur verſtehe ich alle Modi der Attribute Gottes, ſofern ſie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott ſind und ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können".[1] Nach Erdmann beſteht die natura naturata in den Modis, ſofern ſie als Dinge ohne allen Zuſammenhang genommen werden, d. h. (ſpinoziſtiſch zu reden) ſofern ſie nicht Modi ſind. Nach Spinoza beſteht die natura naturata in den Modis, ſofern ſie als die Dinge in ihrem ewigen Zuſammenhange genommen werden, als Dinge, welche in Gott ſind und ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können, d. h. als Wirkungen Gottes. Erdmann ſagt: In der natura naturata werden die Modi betrachtet als Dinge; dies thut die Imagination. Spinoza ſagt: In der natura naturata werden die Dinge betrachtet als Modi, d. h. als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt, und dieſe Betrachtungsweiſe gilt ihm als die wahre Erkenntniß.

## III. Das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt.

### 1. Problem und Löſung.

Verſtehen wir unter der wirkenden Natur Gott als unendliche Macht (die Macht oder das Weſen Gottes), dagegen unter der be-

[1] Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Geſch. der neuern Philoſ. Bd. I. Abth. II. S. 66. Vgl. Verm. Aufſ. S. 134. — Per naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

wirkten Natur den Inbegriff aller Dinge oder was man gewöhnlich mit dem Worte Welt bezeichnet, so ist das Verhältniß zwischen beiden Naturen gleich dem Verhältniß zwischen Gott und Welt. Gott und Welt verhalten sich dann in der Lehre Spinozas, wie die «natura naturans» zur «natura naturata». Und da Gott unendlicher, die Dinge aber endlicher Natur sind, so läßt sich auch sagen, daß hier das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen in Frage komme. Damit erhebt sich in Betreff der Lehre Spinozas ein vielverhandeltes Problem, dessen Lösung in der verschiedensten Weise versucht worden ist und als ein Probirstein für das richtige Verständniß des Philosophen gelten darf. Freilich ist schon die Frage nicht richtig gestellt, wenn man die bewirkte Natur gleichsetzt der Welt im Unterschiede von Gott und die Welt gleichsetzt dem Endlichen im Unterschiede vom Unendlichen. Dann werden Gott und Welt, Unendliches und Endliches als Seiten eines Verhältnisses betrachtet, die eine relative Selbstständigkeit gegen einander haben. Es ist kein Wunder, wenn bei einer solchen schiefen Stellung der Frage auch die Antwort schief ausfällt. Giebt es zwischen Gott und Welt in der Lehre Spinozas überhaupt keine Relation, so darf auch nicht nach der Art ihrer Relation gefragt werden.

Um also das Problem richtig zu fassen und im Sinne Spinozas zu lösen, vergegenwärtigen wir uns den Gehalt der beiden Naturen. Unter der wirkenden Natur begreifen wir alle Attribute Gottes, unter der bewirkten alle Modi dieser Attribute. Da nun die Attribute Gottes in beiden Naturen enthalten sind, so leuchtet ein, daß sich die natura naturans zur natura naturata (Gott zur Welt) genau so verhält, wie die Attribute zu ihren Modificationen. Man darf deshalb eigentlich nicht sagen, daß hier ein Verhältniß zwischen Gott und Welt stattfinde, denn was hier Welt genannt wird, die «natura naturata», ist das göttliche Wesen selbst in seinen Wirkungen. Ebensowenig darf man von einem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen reden, denn die Modificationen sind als die unmittelbaren Folgen der Attribute (als der Zusammenhang aller einzelnen Modi) selbst unendlich und ewig; die Attribute aber verhalten sich zu den unendlichen Modificationen (dem Inbegriff aller endlichen Dinge), wie der Grund zu seiner nothwendigen und ewigen Folge. Wir wissen, was im Sinne Spinozas ewige Folge bedeutet: was ewig folgt, das ist ewig, wie die Wahrheiten in der Mathematik.

### 2. Die falſchen Auffaſſungen.

Jede andere Vorſtellung verfehlt den Sinn unſerer Lehre. Zwei einander entgegengeſetzte Auffaſſungen ſind grundfalſch: man verneint zwiſchen den beiden Naturen (Gott und Welt) entweder jede Art der Verbindung oder jede Art des Unterſchiedes; im erſten Fall gilt der Dualismus zwiſchen Gott und Welt, im zweiten deren unmittelbare Einheit. Es giebt noch einen dritten Standpunkt, der jene beiden Extreme vermeiden möchte, aber nicht weniger fehlgreift, indem er von Gott zur Welt eine Art Uebergang ſucht, um zu erklären, wie im Geiſte Spinozas die Entſtehung der Welt zu denken ſei. Unterſuchen wir in der Kürze dieſe drei Irrwege, auf denen das Verſtändniß unſeres Philoſophen verloren geht.

Erſcheint die Welt als durch einen beſonderen Act aus dem Weſen Gottes hervorgegangen, ſo muß dieſer Act eine Folge entweder des göttlichen Willens oder des göttlichen Weſens ſein: im erſten Fall iſt die Entſtehung der Welt eine freie That des Willens, im zweiten ein nothwendiges Product des Weſens oder der Macht Gottes. Als Werk des göttlichen Willens iſt die Entſtehung der Welt Schöpfung, als Product des göttlichen Weſens naturgemäße Geneſis. Das göttliche Weſen geht in die Welt über, indem ſeine Vollkommenheit in dieſem Fortgange entweder abnimmt oder zunimmt: im erſten Fall iſt die nothwendige Entſtehung (Geneſis) der Welt Emanation, im zweiten Entwicklung (Evolution).

Dies ſind die drei Formen, worin die Entſtehung der Welt aus Gott durch einen beſonderen Act ſeines Willens oder Weſens erklärt wird: ſie erſcheint entweder als Schöpfung oder als Emanation oder als Entwicklung. Als Schöpfung kann ſie in Spinozas Lehre nicht gedacht werden, denn es giebt in Gott weder Verſtand noch Wille. Als Emanation ebenſowenig, wie wir ſchon früher gezeigt haben. Was hier aus dem Weſen Gottes folgt, emanirt nicht, ſondern iſt: die Denkweiſe Spinozas iſt nicht emanatiſtiſch, ſondern mathematiſch. Als Entwicklung kann ſie auch nicht gedacht werden, denn Gott kann nicht vollkommener werden, als er iſt. Mithin giebt es von Gott zur Welt keinen Uebergang. Es bleibt alſo, um das Verhältniß beider auseinanderzuſetzen, nur der Gegenſatz oder die unmittelbare Einheit übrig: der Unterſchied ohne Einheit oder die Einheit ohne Unterſchied.

Die Subſtanz oder Gott iſt nach Spinoza das abſolut unendliche und beſtimmungsloſe Weſen: es darf daher in Gott keine Beſtimmungen,

keine Attribute, keine Modi der Attribute geben; alles Beſtimmte und Endliche muß von ihm unterſchieden und als etwas betrachtet werden, das in Wahrheit dem Weſen Gottes nicht zukommt. Die Welt als der Inbegriff der Dinge ſteht in durchgängigem Gegenſatze zum Weſen Gottes: ſie iſt das, was Gott nicht iſt. Nun fordert die Lehre Spinozas, daß alles aus Gott begriffen wird. Was daher aus dem Weſen Gottes nicht begriffen werden kann, gilt folgerichtigerweiſe als unbegreiflich. Unter dieſem Geſichtspunkte wird erklärt, daß im Spinozismus die Exiſtenz der Welt oder das Daſein der Dinge etwas Unbegreifliches ſei.

Gott iſt nach der Lehre Spinozas Alles in Allem. Außer ihm iſt nichts. Kann alſo die Welt aus dem Weſen Gottes nicht begriffen werden, muß ſie als etwas außer Gott angeſehen werden, ſo muß man im Geiſt dieſer Lehre folgerichtig erklären, daß die Welt nicht in Wahrheit exiſtirt, daß ſie nicht bloß unbegreiflich, ſondern vollkommen nichtig und ohne alle Realität iſt. In Wahrheit giebt es im Syſteme Spinozas nur Gott und keine Welt. Die Bejahung der Gottheit fordert hier die Verneinung der Welt: dem Pantheismus entſpricht der „Akomismus“, mit welchem Worte Hegel Spinozas Weltanſchauung bezeichnet hat.

Es bleibt noch ein Mittelweg übrig, um dieſe beiden Extreme zu vermeiden und das Daſein der Dinge in unſerer Lehre weder für vollkommen unbegreiflich noch für vollkommen nichtig zu erklären. Allerdings könne die Welt aus dem Weſen Gottes nicht abgeleitet werden, aber deshalb ſei ſie nicht ſchlechterdings unerklärlich und dürfe es nicht ſein, da es in der Lehre Spinozas nichts Unbegreifliches gebe; allerdings können hier die Dinge keine wahrhafte Wirklichkeit haben, aber deshalb ſeien ſie nicht vollkommen nichtig, denn ſie ſeien unleugbare Vorſtellungen des menſchlichen Geiſtes: ſie erklären ſich nicht aus dem Weſen Gottes, ſondern aus der menſchlichen Betrachtungsweiſe, unabhängig von welcher ſie keine Realität haben. Die Attribute ſeien nicht in Gott, ſondern in unſerem Verſtande, die Modi und deren Inbegriff (natura naturata) nicht in Gott, ſondern in unſerer Einbildung.

Es ſind alſo drei Arten, wie die Welt von Gott getrennt und dem Weſen deſſelben entgegengeſetzt wird: in dieſem Gegenſatze gilt ſie entweder für unbegreiflich oder für nichtig oder für ein Object bloß der menſchlichen Vorſtellung. Wir haben die letzte Anſicht in den

vorhergehenden Capiteln bereits ausführlich erörtert und unſere Einwürfe dargelegt. Die natura naturata ſoll aus der menſchlichen Imagination erklärt werden. Woher kommt die menſchliche Imagination? Sie iſt eine Vorſtellungsweiſe des menſchlichen Geiſtes. Und der menſchliche Geiſt? Dieſer iſt ein beſtimmter Modus des Denkens, ſelbſt angehörig der natura naturata. So wird die letztere aus etwas abgeleitet, das ſelbſt aus ihr hervorgeht. „Außer unſerem Verſtande", ſagt Spinoza, „exiſtirt nichts als Subſtanz oder, was daſſelbe heißt, deren Attribute und Modi." Alſo exiſtiren unabhängig von unſerer Vorſtellung alle Modi der Attribute Gottes, d. h. die natura naturata als ewige Folge der natura naturans.

Wird die Welt für unbegreiflich erklärt, ſo iſt zwiſchen Gott und Welt eine Kluft, welche den Zuſammenhang der Erkenntniß und damit die Möglichkeit der Philoſophie aufhebt, alſo der Lehre Spinozas auf das Aeußerſte widerſtreitet. Wird die Welt für nichtig erklärt, ſo kann ſie nicht mehr als eine nothwendige Folge Gottes gelten und überhaupt nichts aus dem Weſen Gottes folgen; dann iſt Gott wirkungslos, alſo machtlos, der Begriff der göttlichen Cauſalität wird null und nichtig und mit ihm die ganze Lehre Spinozas. „Die Macht Gottes", ſagt der Philoſoph, „iſt das Weſen Gottes." Mit ſeiner Macht wird auch ſein Weſen verneint. So ſehr widerſtreitet dem Spinozismus diejenige Auffaſſung, welche ihn für „Akosmismus" erklärt hat! Es giebt zwiſchen Gott und Welt keinen Uebergang und keinerlei Gegenſatz.

Es bleibt der letzte Ausweg zu verſuchen: die Geltung der unmittelbaren Einheit beider. Die Subſtanz beſteht in den Attributen, deren jedes unendliche und ewige Weſenheit ausdrückt, die Attribute beſtehen in dem Inbegriff aller Modi. Werden die Modi der Attribute mit der Subſtanz unmittelbar identificirt, ſo giebt es für dieſe Auffaſſungsweiſe zwei verſchiedene Formen: entweder die Attribute oder die Modi theilen ſich in das Weſen der Subſtanz. Jedes Attribut drückt unendliche Weſenheit aus, jedes iſt demnach ſelbſt Subſtanz, es giebt nicht bloß eine Subſtanz, ſondern zahlloſe: dieſe Auffaſſungsweiſe iſt atomiſtiſch oder individualiſtiſch. Jeder Modus iſt ein endliches, beſtimmtes Ding. Theilen ſich die Modi in das Weſen der Subſtanz, ſo gilt dieſe als das Ganze und die einzelnen Dinge als deſſen Theile, ſo iſt jedes Ding ein Theil Gottes, alſo das Weſen Gottes theilbar und getheilt, daher im Grunde materiell und ſtofflich: dann iſt Gott oder die Subſtanz der Weltſtoff, deſſen Theile die einzelnen Dinge

bilden: dies ist die Vorstellungsweise, welche Pierre Bayle dem Spinozismus zuschrieb, um ihn auf wohlfeile Art lächerlich zu machen. Beide Auffassungen sind unmöglich. Die atomistische scheitert an dem Begriff der einen und einzigen Substanz, mit welcher die gesammte Lehre Spinozas steht und fällt; die materialistische scheitert an dem Begriff der Substanz, wie an dem des Modus. Die Substanz ist untheilbar: wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die Modi sind nicht beständig: wie kann die Substanz aus ihnen bestehen?

Wie man also das Verhältniß zwischen Gott und Welt auch zu fassen sucht, durch Uebergang oder Gegensatz oder unmittelbare Einheit: in jeder Form verfehlt man den Sinn Spinozas und geräth in eine ihm widerstreitende Denkweise. Identificirt man die Attribute mit der Substanz, so verneint man den Spinozismus und nähert sich den Atomisten oder Leibnizen; identificirt man die Modi mit der Substanz, so verneint man dieses System völlig und geräth in einen ihm fremden Materialismus. Setzt man die Attribute der Substanz entgegen und macht sie zu Formen des menschlichen Verstandes, so verläßt man den Dogmatismus Spinozas und nähert sich einer Art von kritischem Idealismus, der nach der Gegend Kants zu liegt; setzt man die Modi der Substanz entgegen und macht sie zu bloßen Objecten unserer Einbildung, so verläßt man den Realismus Spinozas und geräth in die Nähe des Berkeley'schen Idealismus. Jede dieser Auffassungen ist in dem Verständniß der Lehre unseres Philosophen ein Fehlgriff.

Gott verhält sich zur Welt, wie die wirkende Natur zur bewirkten. Es giebt nur eine Art, dieses Verhältniß im Geiste Spinozas richtig zu fassen: die wirkende Natur ist die ewige Ursache, die bewirkte ist die ewige Folge. Die Einheit dieser Ursache und dieser Wirkung ist die Einheit von Gott und Welt, der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied zwischen Gott und Welt: es giebt in der Lehre Spinozas keine andere Einheit und keinen anderen Unterschied beider.

### 3. Die doppelte Natur (natura duplex). Bacon und Spinoza.

Obwohl die «natura naturata» nach der Lehre Spinozas keineswegs als eine Emanation aus der «natura naturans» zu fassen ist, so stammt doch die Ausdrucksweise und Bezeichnung der beiden Naturen offenbar aus der Emanationslehre und ist neuplatonisch-aristotelischen, näher averroistischen und scholastischen Ursprungs. Der Entwicklungsgang dieses Begriffs und seiner Bezeichnung läßt sich verfolgen von

Proklus' στοιχείωσις θεολογική (institutio theologica) zu Erigena's divisio naturae (natura creans creata), von des Averroes Commentar zu Aristoteles' de coelo (I, 1) und seiner «destructio destructionum» gegen Algazel, durch seine lateinischen Uebersetzer zu den christlichen Scholastikern des XIII. und XIV. Jahrhunderts, wo er in der theologischen Summe des Thomas (I. 2, Quaest. 85, art. 6), in dem Commentar des Bonaventura zu den Sentenzen des Lombarden (III. Dist. 8. dub. 2), bei Occam und Meister Eckart nachzuweisen und nachgewiesen ist. Unter der «natura duplex vel dupliciter dicta» wird die thätige und leidende (natura agens und patiens), die schaffende und geschaffene Natur (natura naturans und naturata) verstanden.[1]

Auf dem Wege der Scholastik ist, wie es scheint, diese Bezeichnung zu Spinoza gekommen und unter allen von ihm gebrauchten Ausdrucksweisen, welche auf die Scholastik zurückzubeziehen sind, bei weitem der bedeutsamste und interessanteste. Darum hätte eine Untersuchung, welche „Spinoza und die Scholastik" zu ihrem Thema gemacht hat, gerade diesen Weg und seine Spuren nicht im Dunkel lassen, sondern so genau wie möglich beleuchten und erörtern sollen.

Indessen war in der neueren Philosophie der erste Philosoph, welcher den fraglichen Ausdruck eingeführt und gebraucht hat, nicht Spinoza, sondern Bacon in seinem «Novum Organon». Der Weg der wahren Induction führt nach Bacon von den Thatsachen zu den Ursachen; er nennt die Ursachen oder die wesentlichen Bedingungen, aus welchen die Erscheinung hervorgeht, «natura naturans», ihr entspricht die dadurch erzeugte Thatsache oder Erscheinung als natura naturata; er nennt die natura naturans auch «fons emanationis». In diesem Ausdruck ist die Geschichte des Ausdrucks gleichsam in nuce enthalten. Nur daß Bacon den Ausdruck nicht im Sinne der Emanation, sondern lediglich in dem der physischen oder mechanischen Causalität braucht und verstanden wissen will.[2]

Dasselbe thut Spinoza, nur daß er die naturgemäße oder physische Causalität mit der göttlichen identificirt. Und nun sehe ich nicht ein,

[1] Vgl. Joh. Ed. Erdmann: Grundriß der Gesch. d. Phil. 2. Aufl. (1878) S. 56; H. Siebeck: Ueber die Entstehung der Termini «natura naturans» und «natura naturata». Archiv für Gesch. d. Philos. III. (1890). S. 370—378; J. Freudenthal: Spinoza und die Scholastik. S. 104; R. Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie. S. 172 u. a. — [2] Nor. Org. II. 1. Vergl. mein Werk über Bacon (2. Aufl.) Buch II. Cap. III. S. 178 flgd.

warum Spinoza seine «natura naturans» und «natura naturata» auf so weiten und dunklen Wegen, die bis auf Proklus, Erigena, Averroes, bis auf Thomas, Bonaventura und Occam zurückführen, irgendwo gefunden und nicht vielmehr auf kürzestem, directestem, völlig erleuchtetem Wege von Bacon entlehnt haben soll, zwischen dessen «Novum Organon» und der Ethik nur die kurze Strecke eines halben Jahrhunderts liegt. Und zwischen dem „Neuen Organon" und dem „Kurzen Tractat", in welchem Spinoza jene Ausdrucksweise schon gebraucht hat, liegen weniger als vier Jahrzehnte! Nun wissen wir aus urkundlichen Zeugnissen, daß Spinoza die Schriften Bacons kannte, daß Oldenburg von ihm über die Mängel und Irrthümer sowohl der Baconischen als auch der cartesianischen Philosophie belehrt zu sein wünschte.

Auf diese hellen und sicheren Gründe gestützt, bin ich der Meinung, daß Spinoza die Bezeichnung der «natura naturans» und «natura naturata», diesen merk- und fragewürdigsten seiner Termini aus Bacon, als seiner nächsten und unmittelbarsten Quelle geschöpft hat. Ja, was den Gebrauch dieser Termini in einem die Emanationslehre ausschließenden Sinne betrifft, der nichts anderes bedeuten und besagen will als die causale Wirksamkeit der Natur, so war Bacon nicht bloß die nächste und unmittelbarste, sondern auch die alleinige Quelle.

Deshalb bin ich verwundert, daß in den oben genannten Schriften, welche sich mit der Frage nach dem Ursprunge dieser spinozistischen Termini beschäftigt haben, der Name Bacon nicht vorkommt.

## IV. Gesammtresultat.

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa

Cogitatio — Extensio

Natura naturans

Natura naturata = omnes Dei attributorum modi

Necessarii et infiniti modi

Intellectus absolute infinitus. — Motus et quies.

Facies totius Universi.

Res particulares

Ideae — Corpora (res).

## Sechstes Capitel.

## Die Ordnung der Dinge. Geiſter und Körper.

### I. Die Ordnung der Dinge.

#### 1. Der Cauſalnexus.

Die endlichen Modi, d. h. die einzelnen endlichen Dinge, folgen mittelbar aus den nothwendigen und unendlichen Modificationen, welche ſelbſt unmittelbar aus den Attributen Gottes hervorgehen. Dieſer Satz ſteht feſt; alle Beſtimmungen, welche die Natur der endlichen Dinge näher betreffen, müſſen aus demſelben abgeleitet werden. Nun waren die nothwendigen und unendlichen Modificationen der Zuſammenhang aller Dinge oder deren endloſer Cauſalnexus. Jedes einzelne Ding iſt ein Glied in der Kette der Dinge; keines folgt unmittelbar aus der ganzen Kette, vielmehr iſt jedes dieſer Glieder zunächſt von anderen Dingen, welche ebenfalls Glieder der Kette ſind, bedingt und abhängig. Kein endliches Ding iſt durch ſich, jedes iſt in ſeinem Daſein und Wirken von außen bedingt, durchgängig determinirt, die Wirkung äußerer Urſachen, und da dieſe ſelbſt endlicher Natur, ſelbſt Wirkungen anderer, äußerer Urſachen ſind, ſo herrſcht in dem Reiche der Dinge, d. h. innerhalb der natura naturata, die endliche Cauſalität, die ſecundäre oder, was daſſelbe heißt, die Wirkſamkeit der Mittelurſachen.

Wir müſſen daher in Anſehung der Dinge die unendliche Cauſalität von der endlichen wohl unterſcheiden. In der unendlichen wirkt eine erſte Urſache, die von nichts Anderem abhängt (causa prima), ein wahrhaft urſprüngliches Weſen, das durch ſich iſt und durch ſich begriffen wird (causa sui); in der endlichen dagegen wirken Urſachen, welche ſelbſt Wirkungen anderer Urſachen ſind, alſo abgeleitete, endliche Weſen, die durch anderes ſind und begriffen werden. Die unendliche Cauſalität wirkt unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelurſachen (causae secundae); jene iſt unbedingt, dieſe bedingt. Daraus folgt der Geſichtspunkt für die Erklärung der Dinge. Poſitiv ausgedrückt: in der Kette der Dinge iſt jedes Ding Wirkung einer äußeren Urſache. Negativ ausgedrückt: in der Kette der Dinge giebt

es keine erſte oder letzte Urſache, kein urſprüngliches Weſen, keine primäre, ſondern nur ſecundäre Urſachen, nicht causae primae, ſondern nur causae secundae.

Die endliche Cauſalität iſt das Geſetz und die Ordnung der Dinge. Wenn nun jedes einzelne Ding die Wirkung einer äußeren Urſache iſt, ſo iſt ſein Daſein von Bedingungen abhängig, welche nicht in ihm ſelbſt liegen. Man kann deshalb von keinem einzelnen Dinge ſagen, daß ſein Weſen die Exiſtenz in ſich ſchließe. Vielmehr gilt das Gegentheil: es kann gedacht werden als nicht exiſtirend, es exiſtirt nicht nothwendig, nicht unbedingt. In dieſer Rückſicht gilt von jedem einzelnen Dinge, daß ſein Daſein zufällig iſt; es iſt in ſeinem Daſein und Wirken durchgängig von außen determinirt, daher handelt es weder indeterminirt, noch aus eigenen inneren Beweggründen; es handelt nicht indeterminirt, alſo unfrei; nicht aus eigenen inneren Beweggründen, alſo nicht nach Zwecken.

Dies gilt von allen einzelnen Dingen, alſo auch vom Menſchen; auch dieſer iſt ein einzelnes Ding, ein Glied der Kette, die das Geſetz der Cauſalität zuſammenhält. Daher iſt die menſchliche Freiheit eine bloße Einbildung, welche nur ſo lange beſteht, als man die Urſachen nicht einſieht, aus denen man handelt; ſie iſt eine Täuſchung, durch die Unwiſſenheit verurſacht. Ein Menſch, welcher ſich einbildet frei zu ſein, iſt in den Augen Spinozas wie ein Stein, der geworfen wird und in der Bewegung des Wurfs ſich einbildet zu fliegen. Wie der geworfene Stein in der Bewegung fortſtrebt, die er von außen empfangen hat, ſo befindet ſich der menſchliche Wille in einem beſtimmten Streben oder Verlangen, deſſen Urſache nicht er ſelbſt, ſondern die Dinge ſind, welche äußerlich auf ihn einwirken. „Dies iſt jene menſchliche Freiheit, mit der die Leute großthun, und welche lediglich darin beſteht, daß die Menſchen wohl ihre Begierden kennen, die Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, nicht kennen.“[1] Die wirkende Cauſalität ſelbſt kann nur auf eine Art gedacht werden. Die Wirkung erfolgt, wenn die Bedingungen gegeben ſind, welche zu ihrem Daſein gehören. So verſchieden auch die Wirkungsart der Urſachen oder die Natur der wirkenden Kräfte iſt, das Geſetz, nach dem ſie wirken, iſt in allen Fällen daſſelbe. Wie alſo auch die Dinge beſchaffen ſein mögen, es giebt in ihnen nur einen Zuſammenhang und eine Ordnung: die der wirkenden Cau-

[1] Epist. LXII. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol.

ſalität. Daher ſagt Spinoza: «ordo totius naturae sive causarum connexio».[1]

### 2. Geiſter und Körper.

Nun ſind die Dinge insgeſammt Modi der *einen* Subſtanz und können nichts anderes ſein, ſie drücken alle daſſelbe eine Weſen aus «certo ac determinato modo». Die Subſtanz aber wirkt in verſchiedenen Attributen, ſie wirkt kraft des unendlichen Denkens und kraft der unendlichen Ausdehnung. Mithin ſind alle Dinge Modi ſowohl des Denkens als auch der Ausdehnung: als Modi der Ausdehnung ſind ſie ausgedehnte Naturen oder Körper; als Modi des Denkens ſind ſie denkende Naturen oder Seelen (Geiſter). Nach Descartes war der Geiſt oder die Seele eine Subſtanz, ihr Attribut war das Denken, deſſen Modi die Ideen. Nach Spinoza iſt das Denken Attribut der einen unendlichen Subſtanz, der Geiſt ein Modus des Denkens (eine einzelne denkende Natur): daher nennt er die Geiſter als Modi des Denkens auch Ideen und verſteht unter den Ideen, weil ſie Modi des Denkens ſind, auch Geiſter.

Jedes Ding iſt zugleich Seele (Geiſt, Idee) und Körper. Ausdrücklich erklärt Spinoza im Hinblick auf den Menſchen, daß auch die übrigen Individuen ſämmtlich beſeelt ſind, wenn auch in verſchiedenen Graden.[2] Alle Dinge ſind beſeelt, alle Seelen verkörpert. Es giebt keine Seelen ohne Körper, keine Körper ohne Seelen. Der Inbegriff aller Dinge, ſofern ſie Modi des Denkens ſind, bildet die Geiſterwelt (Ideenwelt); der Inbegriff aller Dinge, ſofern ſie Modi der Ausdehnung ſind, bildet die Körperwelt. Die Urſache der Geiſterwelt iſt das Attribut des Denkens und ihre Ordnung der Cauſalnexus der Ideen; die Urſache der Körperwelt iſt das Attribut der Ausdehnung und ihre Ordnung der Cauſalnexus der Körper. Wie verhalten ſich die Geiſter zu den Körpern, da doch beide offenbar dieſelben Dinge und dieſelbe Welt ausmachen?

Geiſter und Körper ſind Wirkungen verſchiedener Attribute, jedes iſt in ſeiner Art urſprünglich und unendlich, darum kann keines aus dem andern hergeleitet, keines durch ein anderes erklärt werden, keines unter der Mitwirkung eines andern handeln. Was aus dem Denken folgt, folgt *nur* aus dieſem Attribut, aus keinem anderen. Innerhalb des Denkens darf nichts durch die Ausdehnung, innerhalb der

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol. — [2] Eth. II. Prop. XIII. Schol.

Ausdehnung nichts durch das Denken erklärt werden. Beide Attribute wirken vollkommen unabhängig von einander, es giebt zwischen beiden keine Art der Causalität oder der gegenseitigen Einwirkung: daher wird in der Geisterwelt alles bloß durch das Denken, in der Körperwelt alles nur durch die Ausdehnung erklärt.

Kein einzelner Modus folgt unmittelbar aus dem Attribut, dessen Modus er ist, sondern allemal aus Modificationen dieses Attributs: Ideen können nur aus Ideen, Körper nur aus Körpern erklärt werden. Es ist eben so unmöglich und widersinnig, die denkende Natur aus der körperlichen zu erklären, als diese aus jener; in der Ideenwelt gilt keine andere Erklärungsweise als die idealistische, in der Körperwelt keine andere als die materialistische. Die Ideen folgen allein aus dem modificirten Denken, also im letzten Grunde aus Gott, sofern er ein denkendes Wesen ist; dasselbe gilt von den Körpern in Ansehung der modificirten Ausdehnung. Spinoza nennt das wirkliche, in der bestimmten Form eines Attributs ausgeprägte Dasein «esse formale». Dieses förmliche Dasein kommt daher sowohl den Ideen als auch den Körpern zu, nicht bloß den letzteren, wie man bisweilen gemeint hat, sonst hätte Spinoza nicht sagen können: «Esse formale idearum». Er unterscheidet davon das gedachte oder vorgestellte Dasein, d. h. das Object der Vorstellung als «esse objectivum». Er nennt das Ding, welches durch die Idee vorgestellt oder ausgedrückt wird, Ideat.

Diese Bezeichnungen habe ich in der Kürze erklärt, damit folgende Sätze richtig verstanden werden. „Das wirkliche Sein der Ideen hat Gott zu seiner Ursache, sofern er bloß als denkendes Wesen genommen, nicht aber, sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt: die Ideen sowohl der Attribute Gottes als auch der einzelnen Dinge haben zu ihrer wirkenden Ursache nicht die Ideate oder die vorgestellten Dinge, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist." „Die Modi jedes Attributs haben Gott zu ihrer Ursache, sofern er bloß unter jenem Attribute, dessen Modi sie sind, nicht aber unter irgend einem anderen betrachtet wird."[1] „Das wirkliche Sein einer Idee kann nur durch einen anderen Modus des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wieder durch einen anderen erklärt werden und so fort ins Endlose: so daß wir die Ordnung der gesammten Natur oder den Causalnexus, sofern die Dinge als Modi des Denkens be-

[1] Eth. II. Prop. V—VI.

trachtet werden, lediglich durch das Attribut des Denkens, und ſofern ſie als Modi der Ausdehnung erſcheinen, lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklären müſſen. Daſſelbe gilt von den übrigen Attributen." [1]

Indeſſen ſind Denken und Ausdehnung, obwohl ſie ganz unabhängig von einander wirken, doch von Ewigkeit her identiſch, denn ſie ſind Attribute einer und derſelben Subſtanz. Alſo gehören auch ihre Modi zu einer und derſelben Subſtanz, und ſo verſchieden ſie in Anſehung der Attribute ſind, der Subſtanz oder dem Weſen nach ſind ſie identiſch. Das modificirte Denken beſteht in den Geiſtern (Seelen, Ideen), die modificirte Ausdehnung in den Körpern. Geiſter und Körper ſind daher nicht verſchiedene Dinge, ſondern verſchiedene Formen eines und deſſelben Dinges. Daſſelbe Ding iſt zugleich Geiſt und Körper. Was in dem Attribute des Denkens als Geiſt exiſtirt, eben daſſelbe exiſtirt in dem Attribute der Ausdehnung als Körper. Was im Denken vorgeſtellt wird, das wird in der Ausdehnung verkörpert; und es wird im Denken nichts anderes vorgeſtellt, als was in der Ausdehnung körperlich exiſtirt.

Dieſelben Dinge ſind zugleich Geiſter und Körper, dieſelbe Welt zugleich Geiſter- (Ideen-) und Körperwelt. Nun iſt die Ordnung der Dinge ſchlechterdings nothwendig und kann nicht anders ſein als ſie iſt. Mithin iſt dieſelbe Ordnung und derſelbe Zuſammenhang in den Ideen als in den Körpern. Jede Idee iſt die Folge einer andern, welche wiederum die Folge einer anderen Idee iſt, jeder Körper iſt die Folge eines anderen, welcher wiederum die Folge eines anderen Körpers iſt. Nun kann jede Wirkung nur aus der Urſache erkannt werden, die ſie bewirkt hat. Alſo müſſen die Ideen genau nach derſelben Methode erkannt werden als die Körper, und umgekehrt. Daher der Satz: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe als die Ordnung und Verknüpfung der Körper".[2]

Das Weſen der Subſtanz beſteht in der Cauſalität, die Ordnung der Dinge im Cauſalnexus. Dieſer Cauſalnexus iſt in den Ideen derſelbe als in den Körpern. So exiſtirt z B. der Kreis im Denken als Idee, in der Ausdehnung als Figur. Dieſe Idee und dieſe Figur ſind ihrer Entſtehung nach verſchieden, ihrem Inhalte nach identiſch. Die Idee des Kreiſes iſt ein Modus des Denkens, die Figur ein

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol. — [2] Eth. II. Prop. VII. Dem.

Modus der Ausdehnung; jene gehört in den Zuſammenhang der Ideen und kann nur aus ihm erklärt werden, dieſe gehört in den Zuſammenhang der Körper und läßt ſich nur aus dieſem begreifen. Nimmermehr kann aus der räumlichen Geſtalt die Idee derſelben oder aus der Idee die räumliche Geſtalt erzeugt werden. Dennoch drücken dieſe Idee und dieſe Figur eine und dieſelbe Sache aus, nämlich die Natur des Kreiſes, und es iſt in der Idee dieſer geometriſchen Größe genau dieſelbe Realität enthalten als in ihrer Figur. Was von allen Dingen gilt, eben daſſelbe gilt auch vom Menſchen. Der menſchliche Geiſt und der menſchliche Körper drücken ein und daſſelbe natürliche Ding aus und verhalten ſich zu einander, wie der gedachte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menſchliche Körper eine Kugel, ſo wäre der menſchliche Geiſt die Idee dieſer Kugel. Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers, dieſer iſt ein Glied der Körperwelt und kann nur aus der Ordnung oder dem Cauſalnexus derſelben begriffen werden. Daher muß man die Einrichtung der körperlichen Natur kennen, um zu wiſſen, was der menſchliche Körper iſt; und das Verſtändniß des menſchlichen Körpers iſt nöthig, um zu wiſſen, was der menſchliche Geiſt iſt. In dieſer Abſicht entwirft Spinoza die Grundzüge der Körperlehre, welche er in ſeiner Ethik gefliſſentlich nicht weiter ausdehnt, als die Idee der menſchlichen Natur fordert.[1]

## II. Die Körperwelt.

### 1. Der Cauſalnexus der Körper.

Nach Descartes ſind die Modi des Denkens Ideen, die der Ausdehnung Bewegungen: darin ſtimmt Spinoza mit ſeinem Vorgänger überein; aber nach ihm ſind auch die Geiſter nur Modi des Denkens und die Körper nur Modi der Ausdehnung, daher identificirt Spinoza Geiſter und Ideen, Körper und Bewegungen. Alle Körper ſind Modificationen der Ausdehnung, alle Modi der Ausdehnung ſind Bewegungen; die Bewegungen unterſcheiden ſich nach dem Grade ihrer Geſchwindigkeit, ſie ſind langſamer oder ſchneller, und die langſame

[1] Eth. II. Prop. XIII. Schol. Die Körperlehre wird daher auch nicht in einer ſyſtematiſchen Folge von Lehrſätzen, ſondern in vier Axiomata, acht Lemmata und ſechs Poſtulaten behandelt. Die Lemmata (Lehnſätze) enthalten die allgemeine Körperlehre, die Poſtulate deren Anwendung auf den menſchlichen Körper. Op. II. pg. 90—94. Vgl. Kurzer Tractat. Theil II (vom Menſchen). S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 226 flgd.

Bewegung geht am Ende in den Zuſtand der Ruhe über. Daher die beiden Axiome, womit Spinoza ſeinen Abriß der Körperlehre beginnt: „Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe“. „Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer, bald ſchneller.“[1] Hieraus erhellt, worin die Körper ſich unterſcheiden und übereinſtimmen. Sie unterſcheiden ſich nicht der Subſtanz nach, denn ſie ſind nicht Subſtanzen; ſie unterſcheiden ſich auch nicht dem Attribute nach, denn ſie ſind alle Modificationen deſſelben Attributs, ſie unterſcheiden ſich nur als Modi der Ausdehnung, d. h. in Anſehung der Bewegung und Ruhe, der mehr oder weniger geſchwinden Bewegung. Sie ſtimmen darin überein, daß ſie Modi deſſelben Attributs ſind, daß ſie ſich ſchneller und langſamer bewegen, daß ſie aus der Bewegung in die Ruhe, aus dieſer in jene übergehen können.

Nun iſt die Ordnung der Körper deren Cauſalnexus. In dieſem Zuſammenhange iſt jedes Glied Wirkung einer äußeren Urſache. Alſo iſt die Bewegung oder Ruhe jedes Körpers bewirkt von außen, jeder Körper wird zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt, der zu ſeiner Bewegung oder Ruhe ebenfalls von einem andern beſtimmt iſt, und ſo fort ins Endloſe. Aus dieſem Cauſalnexus müſſen alle Erſcheinungen in der Körperwelt erklärt werden, d. h. ſie entſtehen ſämmtlich nach dem Geſetz der mechaniſchen Cauſalität. Daher die drei erſten Lehnſätze: „Die Körper unterſcheiden ſich in Anſehung der Bewegung und Ruhe, der Geſchwindigkeit und Langſamkeit, nicht aber in Anſehung der Subſtanz“. „Alle Körper ſtimmen in einigen Punkten überein“ (nämlich darin, daß ſie alle ausgedehnt ſind und bewegt oder ruhend, ſchneller oder langſamer bewegt ſein können). „Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper beſtimmt werden, welcher ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt worden iſt, und dieſer wieder von einem andern, und ſo fort ins Endloſe.“[2] Jede Bewegung iſt alſo die Wirkung einer äußeren Urſache. Dieſe Urſache iſt der bewegende Körper. Die Arten, wie ein Körper von einem andern bewegt wird, folgen aus der Natur ſowohl des bewegenden als auch des bewegten Körpers, ſei es nun, daß mehrere verſchiedene Körper einen und denſelben bewegen oder ein und derſelbe mehrere.[3]

---

[1] Eth. II. Ax. I—II. — [2] Eth. II. Lemma I—III. — [3] Lemma III. Ax. I.

### 2. Einfache und zusammengesetzte Körper.

Die Körper sind entweder bewegt oder nicht bewegt, sie bewegen sich entweder schneller oder langsamer, d. h. die Größe ihrer Geschwindigkeit hat verschiedene Grade. Diese Unterschiede sind die einfachsten. Darum sind die Körper, welche nur solche Unterschiede zeigen, die einfachsten (corpora simplicissima). Aus diesen sind alle anderen zusammengesetzt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so mehr bewegende Körper oder Kräfte sind in ihm vereinigt, um so größer ist seine Machtvollkommenheit, um so größer also auch seine Wirkungsfähigkeit sowohl im activen als auch im passiven Sinn, d. h. um so größer ist sowohl seine Fähigkeit zu wirken als auch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen anderer Körper. Je mächtiger aber ein Wesen ist, um so vollkommener ist es. Daher gilt der Satz: daß die Körper, je zusammengesetzter, um so vollkommener sind. Die einfachsten Körper sind die unvollkommensten, weil sie am wenigsten vermögen. Der vollkommenste Körper ist das Universum, da es alle Körper in sich begreift. So bildet die Körperwelt ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit oder fortschreitender Zusammensetzung, die von der Verbindung der einfachsten Körper beginnt, diese Verbindungen oder Körper zweiten Ranges (corpora secundi generis) zu einer höheren Verbindung vereinigt (corpora tertii generis) und so immer umfassendere und vollkommenere Bildungen hervorbringt.[1]

Eine solche Zusammensetzung, deren (einfache oder zusammengesetzte) Theile ein Ganzes oder eine wirkliche Gemeinschaft bilden, nennt Spinoza ein Individuum; je umfassender und complicirter eine solche Gemeinschaft ist, um so vollkommener ist das Individuum. Zwei Bedingungen sind dazu erforderlich, daß Körper eine Gemeinschaft oder ein Individuum ausmachen: die verschiedenen Körper müssen einen aggregativen Zusammenhang eingehen, und ihre verschiedenen Bewegungen müssen sich zu einer gemeinschaftlichen Bewegung verbinden. Jedes Individuum ist ein bestimmtes Körperaggregat und ein bestimmter Bewegungscomplex, d. h. ein Mechanismus, dessen Theile in Rücksicht sowohl ihrer Lage als auch ihrer Bewegungen sich wechselseitig bestimmen. Diese wechselseitige Causalität der Körper giebt der Zusammensetzung den Charakter eines Ganzen und die Form der Individualität. „Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener

[1] Eth. II. Lemm. III. Ax. II.

Größe dergeſtalt zuſammengehalten werden, daß ſie ſich wechſelſeitig berühren, oder wenn ſie ſich mit gleichen oder verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit ſo bewegen, daß ſie auf eine beſtimmte Weiſe ihre Bewegungen einander mittheilen, ſo ſagen wir, daß dieſe Körper in wechſelſeitiger Verbindung ſtehen und alle zuſammen *einen* Körper oder ein Individuum ausmachen, welches ſich durch dieſe Vereinigung der Körper von anderen unterſcheidet." [1]

Der aggregative Zuſammenhang der Körper oder die Anlagerung der Theile eines Individuums hat zwei verſchiedene Formen: entweder hängen dieſe Theile dergeſtalt an einander, daß ſie nicht ohne Widerſtand getrennt werden können, oder die Theile ſind gegen einander vollkommen beweglich und in ihrer Lage verſchiebbar: im erſten Fall ſind die Körper *feſt*, im zweiten *flüſſig*. Die gegenſeitige Lage der Körper iſt beſtimmt durch die Oberflächen, welche ſich berühren; dieſe Oberflächen ſind größer oder kleiner, es ſind daher die beiden Fälle möglich, daß die Theile eines Individuums entweder mit ihren größeren oder mit ihren kleineren Oberflächen ſich gegenſeitig berühren, d. h. die Körper hängen mehr oder weniger an einander. Im erſten Fall halten ſie ſtärker zuſammen, und es iſt eine größere Kraft nöthig, um ſie zu trennen; im zweiten Fall iſt der Zuſammenhalt der Theile weniger ſtark, und es iſt alſo leichter, ihre gegenſeitige Lage und damit die Form des Individuums zu verändern. Sind die Theile mit großen Oberflächen an einander gelagert, ſo nennt man den Körper *hart*, im andern Falle *weich*.[2]

Das Individuum beſteht demnach in einer beſtimmten Verbindung von Körpern. So lange dieſe Verbindung dauert, bleibt die Natur und Form des Individuums dieſelbe. Innerhalb dieſer Verbindung ſind eine Menge Veränderungen möglich, welche die Verbindung ſelbſt nicht aufheben, alſo auch die Natur und Form des Individuums nicht verändern. Nun beſteht jene Verbindung in einem beſtimmten Quantum von Körpern, die ſich ihre Bewegungen gegenſeitig mittheilen. So lange das Quantum der Theile und deren Bewegungsverhältniß ſich gleich bleibt, beharrt die Natur und Form des Individuums. Alſo bleibt Natur und Form des Individuums unverändert: 1. wenn gewiſſe Theile ausſcheiden und eben ſo viele derſelben Art an die Stelle treten; 2. wenn die Theile größer oder kleiner werden, ohne ihre

[1] Eth. II. Lemm. III. Ax. II. Defin. — [2] Eth. II. Lemm. III. Ax. III.

Summe und ihr Bewegungsverhältniß zu ändern; 3. wenn einige Theile die Richtung ihrer Bewegung ändern, aber alle Theile ihr Bewegungsverhältniß behalten; 4. wenn das Individuum sich bewegt oder ruht, die Richtung seiner Bewegung sei welche sie wolle, aber das Bewegungsverhältniß aller Theile dasselbe bleibt.[1]

### 3. Der menschliche Körper.

Der menschliche Körper ist außerordentlich complicirt. Er ist zusammengesetzt aus verschiedenen Individuen, deren jedes sehr zusammengesetzt ist. Die Bestandtheile des menschlichen Körpers haben alle Formen der Cohäsion, die einen sind hart, andere weich, andere flüssig. Der menschliche Körper besteht in fortwährendem Stoffwechsel, indem er Theile ausscheidet, welche er durch Aufnahme anderer Körper wieder ersetzt, und sich so beständig gleichsam wiedererzeugt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so vollkommener, d. h. um so mächtiger ist er und um so empfänglicher. So kann der menschliche Körper auf mannichfaltige Weise von anderen Körpern afficirt werden und selbst wieder andere Körper auf mannichfaltige Weise bewegen.[2] Es liegt demnach in der Natur des menschlichen Körpers, daß er bei dem Reichthum seiner Complexion sehr vieler und mannichfacher Veränderungen fähig ist. Diese Veränderungen nennt Spinoza Affectionen des Körpers. Wenn diese Affectionen auch das Vermögen und die Machtvollkommenheit des Körpers verändern, so werden sie die Kraft desselben entweder befördern oder hemmen, entweder vermehren oder vermindern. Jede Vermehrung steigert die Realität der körperlichen Natur und macht ihren Zustand vollkommener, jede Verminderung bewirkt das Gegentheil.

Nun sind Seele und Körper ein und dasselbe Wesen. Es ist daher unmöglich, daß die Macht des Körpers vermehrt oder vermindert wird, ohne daß auch die Seele an dieser Veränderung theilnimmt. Bliebe sie bei den Affectionen des Körpers völlig unberührt, so wären Seele und Körper nicht mehr ein Wesen, so wäre die menschliche Natur ein anderes Ding unter dem Attribute des Denkens, ein anderes unter dem der Ausdehnung; denn die Realität oder Macht des Körpers würde verändert, während die der Seele nicht verändert wird.

[1] Eth. II. Lemm. IV—VII. — [2] Postulata I—VI.

Digitized by Google

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. Aus dieſem Begriff folgt die geſammte Geiſteslehre Spinozas. Was den Affectionen des Körpers von ſeiten des Geiſtes entſpricht, ſind die Ideen dieſer Affectionen: nämlich die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und deren Macht entweder vermehren oder vermindern. Dieſe Ideen der körperlichen Affectionen ſind die Gemüthsbewegungen. Da nun Seele und Körper zuſammen das Weſen der menſchlichen Natur ausmachen, ſo wird in den Affectionen des Körpers und den ihnen entſprechenden Gemüthsbewegungen das Vermögen der menſchlichen Natur ſelbſt auf poſitive oder negative Weiſe ergriffen. Eine ſolche Machtäußerung der menſchlichen Natur nennt Spinoza Affect.

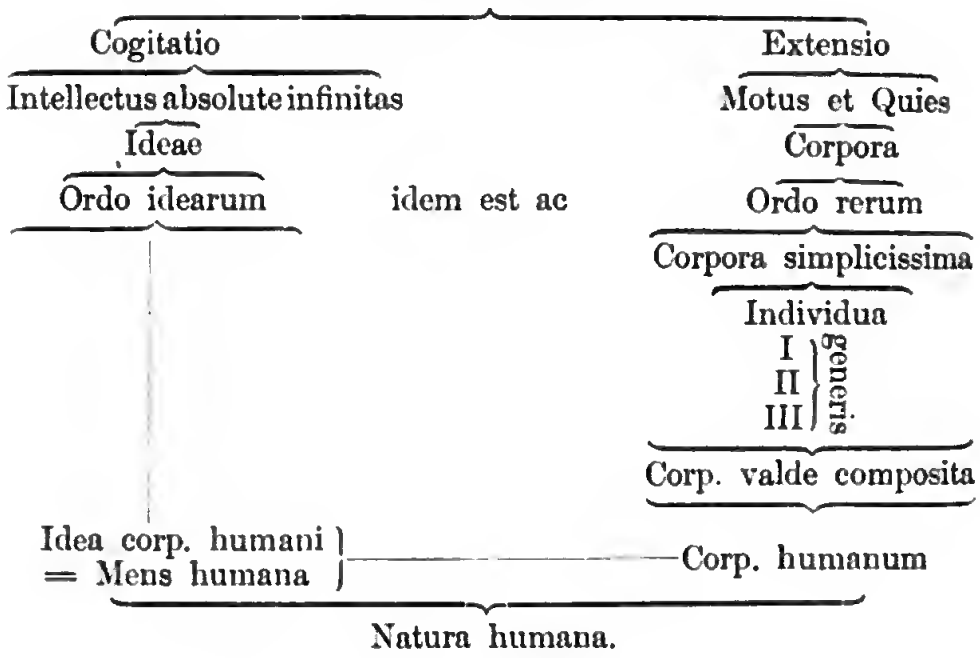
Sind wir die alleinige Urſache dieſer Veränderungen, ſo iſt unſer Affect activ; ſind wir dieſe alleinige Urſache nicht, ſo verhalten wir uns im Affect leidend, und der letztere iſt paſſiv. Dieſen paſſiven Affect nennt Spinoza Paſſion oder Leidenſchaft. „Unter Affect verſtehe ich die Affectionen des Körpers, durch welche das Vermögen (die Wirkungsfähigkeit) des Körpers entweder vermehrt oder vermindert, entweder befördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieſer Affectionen. Wenn wir nun von irgend einer dieſer Affectionen die adäquate Urſache ſein können, ſo begreife ich den Affect als Thätigkeit, im andern Fall als Leiden.“ Aus der Natur des menſchlichen Körpers folgen nothwendig die Affectionen; aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen nothwendig die Ideen dieſer Affectionen, d. h. die Gemüthsbewegungen: aus dem Weſen der menſchlichen Natur folgen daher nothwendig die Affecte.[1]

Da nun die menſchliche Natur ein Glied in der Kette der Dinge iſt, alſo von anderen Dingen determinirt werden muß, ſo folgt, daß die menſchliche Natur nothwendig leidet, und ihre Affecte daher auch Paſſionen oder Leidenſchaften ſein müſſen. Und zwar folgen dieſe zunächſt aus der menſchlichen Natur. Worin beſtehen die menſchlichen Leidenſchaften und wie folgen ſie aus dem Weſen des Menſchen?

---

[1] Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem. Eth. Pars III. Def. III.

### IV. Geſammtreſultat.




## Siebentes Capitel.

## Die menſchlichen Leidenſchaften. Thätige und leidende Affecte.

### I. Stellung der Aufgabe.

Die Lehre von den menſchlichen Leidenſchaften iſt das Meiſterſtück Spinozas. Er hatte ſich klar gemacht, daß die vorurtheilsfreie und richtige Erkenntniß der menſchlichen Natur allein im Stande ſei, eine Sittenlehre zu begründen, daß man die menſchliche Natur falſch beurtheilen müſſe, ſo lange man ihre Leidenſchaften nicht verſtehe, und daß der Mangel dieſer Einſicht die Untauglichkeit der bisherigen Ethik verſchulde. Geredet über die Affecte habe man viel, aber aus ihrem Urſprunge erklärt, in ihrer Natur und Gewalt richtig gewürdigt habe ſie niemand. Auch Descartes in ſeinem Werke über „die Leidenſchaften der Seele", ſo ſcharfſinnig daſſelbe ſei, habe den richtigen Geſichtspunkt verfehlt, weil er mit der falſchen Größe der menſchlichen Freiheit gerechnet. Gewöhnlich pflege man über die Leidenſchaften

nur zu moraliſiren und ſie als Gebrechen zu behandeln, wobei man nicht genug einſchärfen könne, wie kläglich oder lächerlich, wie verächtlich oder abſcheulich ſie ſeien. Man glaube, eine gute Moral zu geben, wenn man die menſchlichen Begierden tüchtig durchhechle und ſchlecht mache, aber dieſe ſind für ſolche Vorhaltungen taub, und die Moral bleibt fruchtlos, ſo lange ſie predigt, noch dazu tauben Ohren. Will die Sittenlehre zeigen, wie man die Leidenſchaften beherrſcht, ſo prüfe ſie vor allem deren Natur und Stärke, denn es iſt nicht möglich, einen Gegner zu beſiegen, deſſen Kräfte man verkennt und unterſchätzt.

Hören wir Spinoza ſelbſt, wie er ſeine Lehre von den Affecten (den dritten Theil der Ethik) einführt. „Die meiſten, welche über die Leidenſchaften und die Lebensordnung der Menſchen geſchrieben, ſcheinen mir nicht von natürlichen, den allgemeinen Geſetzen unterworfenen Erſcheinungen, ſondern von außernatürlichen Dingen zu reden. Ja es ſcheint, daß ſie den Menſchen in der Natur wie ein Reich im Reiche betrachten. Denn ſie glauben, daß der Menſch die Ordnung der Natur mehr ſtöre als befolge, daß er in Rückſicht auf ſeine Handlungen eine vollſtändige Machtvollkommenheit beſitze und ſchlechterdings nur durch ſich ſelbſt beſtimmt werde. Die Urſache der menſchlichen Ohnmacht und Unbeſtändigkeit wird nicht den Geſetzen der allgemeinen, ſondern ich weiß nicht welchen Fehlern der menſchlichen Natur zugeſchrieben, die man eben deshalb beklagt, verlacht, geringſchätzt oder, was gemeiniglich geſchieht, für nichtswürdig hält, und wer die Unkraft des menſchlichen Geiſtes mit etwas beredten und ſpitzen Worten durchzuhecheln verſteht, gilt für einen göttlichen Mann. Doch hat es auch nicht an ausgezeichneten Männern gefehlt (deren Arbeit und Anſtrengung uns zu großem und offenem Danke verpflichtet), welche über die richtige Lebensart viele treffliche Werke verfaßt und dem Menſchengeſchlecht ſehr kluge Rathſchläge ertheilt haben, aber die Natur und Macht der Affecte und was zu ihrer Beherrſchung der Geiſt dagegen vermag, das hat, ſo viel ich weiß, niemand beſtimmt. Ich weiß wohl, daß der hochberühmte Descartes trotz ſeiner Anſicht von der praktiſchen Machtvollkommenheit des Geiſtes doch die menſchlichen Leidenſchaften aus ihren erſten Urſachen zu erklären und zugleich zu zeigen geſucht hat, wie ſie der Geiſt vollſtändig beherrſchen könne, aber dargethan, wie ich meine und an ſeinem Orte beweiſen werde, hat er nichts als den Scharfſinn ſeines großen Genies. Um wieder auf jene Moral-

prediger zurückzukommen, welche die menſchlichen Gemüthsbewegungen und Handlungen lieber verabſcheuen oder belachen als begreifen wollen, ſo wird es dieſen Leuten gewiß ſeltſam erſcheinen, daß ich menſchliche Fehler und Thorheiten in geometriſcher Weiſe behandeln und Erſcheinungen, welche ſie als vernunftwidrig, eitel, ungereimt und abſcheulich verſchreien, methodiſch begründen will. Indeſſen ſo iſt nun einmal die Art meiner Betrachtung. Es giebt in der Natur nichts, das einem Fehler derſelben zugeſchrieben werden könnte, ſie iſt ſtets und überall ſich ſelbſt gleich; ebenſo verhält es ſich mit ihrer Macht und Wirkſamkeit: die Geſetze und Regeln der Natur, nach denen alles geſchieht und ſich verändert, ſind überall und ſtets dieſelben; ſo müſſen auch die Dinge, wie ſie immer beſchaffen ſein mögen, nach derſelben Methode, nämlich nach der alleinigen Richtſchnur der Naturgeſetze, erklärt werden. So folgen die Affecte des Haſſes, Zornes, Neides u. ſ. w. aus derſelben Naturnothwendigkeit und Kraft als andere einzelne Dinge, ſie haben gewiſſe Urſachen, durch welche ſie begriffen werden, und gewiſſe Eigenſchaften, welche unſerer Erkenntniß eben ſo würdig ſind, als die Eigenſchaften anderer Objecte, deren Betrachtung uns bloß ergötzt. Wie ich in den vorhergehenden Büchern das Weſen Gottes und des Geiſtes unterſucht habe, ſo werde ich nach derſelben Methode die Natur und Gewalt der Affecte, wie die Macht des Geiſtes über dieſelben darthun; ich werde die menſchlichen Handlungen und Begierden ganz ſo betrachten, als ob es ſich um Linien, Flächen und Körper handelte."

Aehnlich erklärt ſich der Philoſoph in der Einleitung ſeines politiſchen Tractats. „Um die Gegenſtände der Politik mit derſelben Geiſtesfreiheit als die der Mathematik zu unterſuchen, habe ich mich ernſtlich bemüht, die menſchlichen Handlungen nicht zu belachen noch zu beklagen noch zu verabſcheuen, ſondern zu erkennen. So habe ich die Leidenſchaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und alle die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler, ſondern als Eigenſchaften der menſchlichen Natur angeſehen, welche zur letzteren gehören wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erſcheinungen der Art, welche zwar unbequem, doch nothwendig ſind und gewiſſe Urſachen haben, wodurch wir ihr Weſen zu erkennen ſuchen, und die wahre Betrachtung dieſer Objecte gewährt dem Geiſt dieſelbe Freude als die Erkenntniß der angenehmſten Dinge."[1]

[1] Eth. III. (Op. II. pg. 131). Tract. pol. Introd. § IV. (Op. II. pg. 304—305).

Wir wissen, wie weit Descartes in seinem Werk über die Leidenschaften unserem Philosophen den Weg geebnet hatte und wie abhängig der letztere in seiner ersten Bearbeitung dieses Themas von seinem Vorgänger war, obgleich er schon damals die cartesianische Freiheitslehre verneinte.[1] Man erkennt auch in der Ethik noch die Spuren jener gehaltvollen Vorarbeit, aber die methodische Begründung der Affecte ist so selbständig und so eigenthümlich, daß hier der Philosoph völlig in seinem eigenen Elemente erscheint. Um ein einleuchtendes Beispiel zu haben, wie wenig bei Spinoza die geometrische Form der Darstellung nur ein äußeres, jedem Stoffe gefügiges Schema ist, vielmehr den Inhalt selbst ergreift und eigenartig umgestaltet, vergleiche man seine Lehre von den Affecten im kurzen Tractat und im dritten Theile der Ethik. Aus der Natur der Dinge, insbesondere aus der des Menschen wird der Grund der Leidenschaften oder das einfache Element derselben abgeleitet, dann werden sie in ihren Grundformen unterschieden, dann so specificirt, daß jede Art als eine nothwendige Folge erscheint; daraus ergiebt sich eine Classification der Affecte, und nachdem diese gesammte Aufgabe in 59 Lehrsätzen gelöst ist, wird die Summe der ganzen Untersuchung in 48 Definitionen zusammengefaßt.

## II. Der Grund der Leidenschaften.

### 1. Das naturgemäße Streben.

Wäre der menschliche Geist ein Wesen für sich, abgesondert und unabhängig von den anderen Dingen, so wären die Leidenschaften zufällige Störungen, aber nicht nothwendige Folgen. Nun aber ist der menschliche Geist, wie bereits feststeht, in keiner Weise unabhängig, er ist nicht Substanz, sondern Modus, ein Glied der Causalkette, ein Theil der Natur, den Einwirkungen anderer Dinge ausgesetzt und unterworfen, also nothwendig *leidend*. Die Leidenschaften sind daher seine nothwendigen Folgen. Weil der Geist ein endliches bestimmtes Wesen ist, darum ist er auch bestimmbar; sein Wesen begreift die Determination und damit den Zwang oder das Leiden in sich. „Wir sehen", sagt Spinoza, „daß die Leidenschaften deshalb zum Geiste gehören, weil dieser die Verneinung in sich schließt oder als ein Theil der Natur erscheint, welcher für sich allein ohne die anderen Dinge nicht klar und deutlich begriffen werden kann; aus demselben Grunde ließe

[1] Kurzer Tractat. Theil II. Cap. 5—14. Vgl. oben Buch II. Cap. VIII. S. 228—231.

ſich zeigen, daß die Leidenſchaften überhaupt zur Natur der einzelnen Weſen, wie zu der des Geiſtes gehören und gar nicht anders aufgefaßt werden können. Doch habe ich hier nur die Abſicht, von dem menſchlichen Geiſte allein zu handeln."[1]

Alle einzelnen Dinge ſind leidender Natur, weil ſie von äußeren Einwirkungen abhängig ſind; ſie ſind vergänglich, weil ſie leidend ſind. Wie ihre Entſtehung durch äußere Urſachen bedingt iſt, ebenſo ihre Vernichtung. Jedes Ding kann nur durch eine äußere Urſache zerſtört werden. Wenn aber zwei Dinge ſich ſo zu einander verhalten, daß eines die Urſache der Vernichtung des anderen iſt, ſo erſcheinen beide einander entgegengeſetzt.[2] Ein ſolcher Gegenſatz iſt in der Natur der Dinge nothwendig. Gäbe es nicht entgegengeſetzte Naturen, ſo gäbe es keine Urſache der Vernichtung, ſo könnte kein einzelnes Ding vergehen: dann wären die Modi unvergänglich, was unmöglich iſt. Da jedes Ding nur von außen zerſtört werden kann, ſo iſt klar, daß keines durch ſein eigenes Vermögen zerſtört wird, vielmehr, da es der zerſtörenden Urſache entgegengeſetzt iſt, mit aller Kraft ſtrebt, in ſeinem Daſein zu beharren. Kein Ding iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, keines zerſtört ſich ſelbſt; jedes, ſo viel an ihm iſt, bejaht ſein Daſein und ſtrebt es zu erhalten. Die Erhaltung iſt das Gegentheil der Zerſtörung. Iſt nun jedes Ding der Urſache ſeiner Zerſtörung mit ſeinem ganzen Vermögen entgegengeſetzt, ſo iſt ſein ganzes Vermögen das Streben nach Selbſterhaltung. Das Vermögen eines Dinges iſt ſein Weſen; alſo beſteht das Weſen jedes Dinges in dem Streben nach Selbſterhaltung. Daher die Sätze: „Ein jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, ſtrebt in ſeinem Sein zu beharren". „Dieſes Streben nach Selbſterhaltung iſt eines mit dem wirklichen Weſen des Dinges ſelbſt."[3] Dieſes Streben nach Selbſterhaltung geht nicht auf eine beſtimmte Zeit, kein Ding ſtrebt, ſein Daſein nur für eine gewiſſe Dauer zu erhalten, denn die letztere ſchließt Anfang und Ende des Beſtehens, alſo auch die Vernichtung in ſich. Da nun kein Ding ſich ſelbſt vernichtet, ſo kann ſein Streben nach Selbſterhaltung auch nicht eine beſtimmte Dauer in ſich ſchließen; es ſchließt daher eine unbeſtimmte in ſich.[4]

---

[1] Eth. III. Prop. III. Schol. — [2] Eth. III. Prop. IV—V. — [3] Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Conatus, quo unaquaeque res in suo Esse preseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentiam. Eth. III. Prop. VI—VII. — [4] Eth. III. Prop. VIII.

### 2. Der menſchliche Wille.

Was von allen Dingen gilt, gilt auch von der menſchlichen Natur. Ihr Vermögen oder Weſen beſteht nur in dem Streben nach Selbſterhaltung ſowohl ihres geiſtigen als auch ihres körperlichen Daſeins. Dieſes Streben nennt Spinoza «appetitus». Was die menſchliche Natur erſtrebt, deſſen iſt ſich der menſchliche Geiſt bewußt: dieſes bewußte Streben nennt Spinoza „Wille oder Begierde (voluntas, cupiditas)". Was wir wollen oder begehren, iſt demnach nichts anderes als die Erhaltung und Realität unſeres Daſeins. Was dieſes Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böſe; alſo ſind unſere Vorſtellungen des Guten und Böſen bedingt durch unſere Begierde, nicht umgekehrt: wir begehren die Dinge nicht, weil ſie gut ſind, ſondern wir nennen ſie gut, weil wir ſie begehren. „Begierde iſt bewußtes Streben. Daraus erhellt, daß wir nichts ſuchen, wollen, erſtreben oder wünſchen, weil wir es für gut halten, ſondern im Gegentheil, daß wir es deshalb für gut halten, weil wir es ſuchen, wollen, erſtreben, wünſchen".[1] Der Habſüchtige hält einen Haufen Geld für das Beſte, der Ehrgeizige den Ruhm, der Neidiſche fremdes Unglück.[2] Da die Macht eines Dinges gleich ſeinem Weſen iſt, ſo iſt das Weſen der menſchlichen Natur gleich ihrem Streben und das Weſen des menſchlichen Geiſtes gleich ſeinem bewußten Streben, d. h. dem Willen zur Selbſterhaltung. Und da die Leidenſchaften als nothwendige Folgen der menſchlichen Natur zu begreifen ſind, ſo müſſen ſie aus dem Willen zur Selbſterhaltung abgeleitet werden.

### 3. Die Grundformen der Leidenſchaft.

Nun ſind die Affecte die Ideen der körperlichen Affectionen, dieſe aber verhalten ſich zu dem Vermögen des Körpers entweder vermehrend oder vermindernd, entweder fördernd oder hemmend. Daher werden auch die Leidenſchaften das Vermögen der menſchlichen Natur entweder vermehren oder vermindern, entweder fördern oder hemmen. Jede Vermehrung iſt ein Uebergang zu größerer Vollkommenheit, jede Verminderung ein Uebergang zu geringerer. Je vollkommener aber unſer Daſein iſt, deſto mehr wird das Streben oder die Begierde der Selbſterhaltung bejaht und erweitert; je größer dagegen die Verminderung

[1] Eth. III. Prop. IX. Dem. Schol. — Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. — [2] Eth. III. Prop. XXXIX. Schol.

unseres Daseins ist, um so mehr wird die Begierde der Selbsterhaltung verneint und eingeschränkt. So wird die Begierde des menschlichen Geistes entweder befriedigt oder gehemmt. Das Bewußtsein befriedigter Begierde ist Freude oder Lust, das Bewußtsein der gehemmten ist Traurigkeit oder Schmerz. „Unter Freude", sagt Spinoza, „verstehe ich die Leidenschaft, durch welche der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Traurigkeit dagegen die Leidenschaft, durch welche er zu geringerer Vollkommenheit übergeht".[1] Begierde, Freude und Trauer sind demnach die Grundformen, woraus sämmtliche Leidenschaften hervorgehen: diese sind die Variationen, jene das Thema. Sie sind nothwendige Folgen der begehrenden Menschennatur, welche die Freude eben so nothwendig erstrebt als den Zustand der Trauer flieht.[2]

## III. Die Arten der Leidenschaften.

### 1. Liebe und Haß (Nebenformen). Hoffnung und Furcht.

Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, daß er die freudigen Affecte zu erhalten und die traurigen loszuwerden sucht. Nun sind die Affectionen Wirkungen gewisser Ursachen. Was uns Freude verursacht, beglückt uns und steigert unser Dasein, wir müssen es daher nothwendig bejahen und zu erhalten suchen: so verlangt es der Wille zur Selbsterhaltung. Was uns dagegen Schmerz verursacht, vermindert unser Dasein und ist demselben entgegengesetzt, daher müssen wir ihm widerstreben und es zu verneinen und fortzuschaffen suchen. Aus dem Willen zur Selbsterhaltung folgt, daß wir die Ursache unserer freudigen Affecte lieben und die der traurigen hassen. Die Liebe ist demnach nichts anderes als Freude, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache, der Haß nichts anderes als Traurigkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache.[3]

Was wir Freudiges oder Schmerzliches erleben, steht im Zusammenhange mit anderen Dingen, welche nicht die wirklichen Ursachen unserer freudigen oder traurigen Affecte, sondern nur zufällig mit denselben verbunden sind. Unwillkürlich aber verbreitet sich unsere freudig oder

[1] Eth. III. Prop. XI. Schol. Per laetitiam — intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. — [2] Affectuum Definit. I—III. — [3] Eth. III. Prop. XII. XIII. Schol. Amor nihil aliud est, quam laetitia, concomitante idea causae externae; Odium nihil aliud, quam tristitia, concomitante idea causae externae. Vgl. Aff. Def. VI—VII.

schmerzlich gestimmte Vorstellungsweise auch über diese zufälligen Umstände, womit die Objecte, welche uns beglücken oder traurig machen, verknüpft sind. So werden eine Menge Dinge, die keineswegs Ursachen unserer Affecte sind, unwillkürlich Gegenstände einer freudig oder traurig gestimmten Betrachtung. Nun lieben wir die Objecte der freudigen Vorstellung und hassen die der traurigen; daher kommt es, was wir so oft erfahren, daß wir unwillkürlich Liebe oder Widerwillen gegen Dinge empfinden, welche unsere guten oder schlimmen Erlebnisse nur zufällig begleitet haben. Wir möchten mit der Ursache unseres Glücks und unserer Freude auch die Umstände derselben erhalten, wir begehren deren Dasein und vermissen sie sehnsüchtig, wenn sie fehlen. Wir wollen die Ursache unserer Freude erhalten, denn sie ist die Ursache unserer eigenen größeren Vollkommenheit; darum stellen wir gern vor, was wir lieben, erquicken uns an seiner Gegenwart, leben in seiner Erinnerung. Das geliebte Wesen sei ein Freund, zufällig begegnet uns ein anderer, der dem Freunde auffallend ähnlich sieht, unwillkürlich verbinden wir seine Vorstellung mit der des Freundes, der andere wird ein Mitobject unserer freudigen Betrachtung und dadurch auch ein Mitobject unserer Liebe. So entsteht, was Spinoza Sympathie und Antipathie nennt: zufällige Liebe und zufälliger Haß.

Gewisse Dinge werden Objecte unserer Sympathie und Antipathie und gelten uns die einen für gut, die anderen für schlimm. Wir hoffen ohne irgend einen Grund, daß uns jene Gutes bringen, und fürchten eben so grundlos das Gegentheil von den anderen. So entsteht aus Sympathie und Antipathie der Glaube an gute und üble Vorzeichen. Hier zeigt sich der natürliche Ursprung des Aberglaubens. Dieser meint, gewisse Dinge seien um ihrer Beschaffenheit willen Unheil verkündend und darum zu fürchten. In Wahrheit verhält sich die Sache umgekehrt: weil wir die wirkliche Ursache unseres Unglücks hassen, darum fassen wir einen Widerwillen auch gegen die Umstände dieser Ursache; gleichgültige Dinge werden Objecte unserer Antipathie, wir selbst werden abergläubig, und die Dinge als Objecte des Aberglaubens erscheinen uns als bedeutungsvolle Vorzeichen. Sehr gut sagt Spinoza: „Jedes Ding kann zufälligerweise (per accidens) Ursache der Hoffnung oder Furcht sein".[1]

[1] Eth. III. Prop. XV. Schol. Prop. XVI. Prop. L. — Aff. Def. VIII—IX. Ueber die Sehnsucht: Prop. XXXVI. Cor. Schol. «haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, desiderium vocatur. Aff. Def. XXXII.

Wenn die Urſache unſerer Freude oder Trauer, alſo das Object unſerer Liebe oder unſeres Haſſes, nicht als gegenwärtig, ſondern als künftig vorgeſtellt wird, ſo werden auch die Affecte der Freude und Traurigkeit als bevorſtehend empfunden. Dieſe Gemüthsbewegung iſt die Erwartung. Freudiges erwarten heißt hoffen, Trauriges erwarten heißt fürchten. Erfüllt ſich das Gehoffte, ſo verwandelt ſich die Hoffnung in Zuverſicht; iſt das Gefürchtete eingetroffen, ſo wird aus der Furcht Verzweiflung. Zuverſicht (securitas) iſt die Hoffnung, welche nichts mehr zu fürchten hat, Verzweiflung die Furcht, welche nichts mehr zu hoffen hat. So lange wir hoffen und fürchten, iſt der Ausgang der Sache noch ungewiß: daher hat jede Hoffnung zu fürchten und jede Furcht zu hoffen. Hoffnung und Furcht ſind deshalb ſchwankende und unbeſtändige Affecte: jene iſt ſchwankende Freude (inconstans laetitia), dieſe ſchwankende Traurigkeit (inconstans tristitia). Wenn aber der erwartete Ausgang, welchen wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, ſo entſtehen Affecte eigenthümlicher Art: dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöſt, wir athmen wieder auf und werden fröhlich, dieſen Affect nennt Spinoza «gaudium»; hier wird plötzlich unſere Hoffnung niedergeſchlagen, unſer Bewußtſein, welches in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die ſchmerzlichſte Weiſe, dieſen Affect der plötzlich fehlgeſchlagenen, bitter getäuſchten Hoffnung nennt Spinoza «conscientiae morsus»; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weiſe bezeichnen, wie wir dieſen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu ſparen, ſeinen Ausdruck mit „Gewiſſensbiß" zu überſetzen. Gedankenloſer kann man nicht überſetzen. Unter Gewiſſensbiß verſtehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen ſind. Unter «conscientiae morsus» verſteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelſchlag hinblickt, der ſeine Saat zerſtört hat. Wie hätte er ſonſt definiren können: „ich verſtehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorſtellung einer vergangenen Sache, welche wider alles Erwarten ausgefallen iſt?" Wie hätte er ſonſt dieſen Affect der Freude (gaudium) entgegenſetzen können, da doch den Gewiſſensbiſſen die Zufriedenheit

mit sich gegenübersteht, welche niemand «gaudium» nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede.[1]

### 2. Arten und Folgen der Liebe und des Hasses.

Wir begehren unsere Selbsterhaltung, wir empfinden freudig, was unser Dasein vermehrt und steigert; wir lieben, was uns diese Freude verursacht. Also müssen wir nothwendig bejahen, was den Gegenstand unserer Liebe erhält, und verneinen, was ihn zerstört; wir müssen in dieser Rücksicht alles Erhaltende freudig und alles Zerstörende traurig empfinden. Je mehr die Ursache unserer Freude, d. h. der Gegenstand unserer Liebe, in seinem Dasein gesteigert wird und an Vollkommenheit zunimmt, desto vollkommener und freudiger fühlen wir das eigene Dasein. Nun wird der Uebergang zu größerer Vollkommenheit als Freude empfunden. Je freudiger also der Gegenstand unserer Liebe bewegt wird, um so freudiger sind wir selbst bewegt. Sein Glück ist das unsrige. Wir fühlen in dem, was wir lieben, unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt.

Nun ist die Ursache unserer Freude nothwendig Gegenstand unserer Liebe. Ist also die Freude des Geliebten unsere eigene Freude, welche um so größer ist, je glücklicher sich der Geliebte fühlt, so folgt, daß die Ursache dieses Glückes ein Gegenstand unserer Liebe sein muß. Wir werden daher lieben, was den Geliebten erfreut, und hassen, was ihn betrübt. Da nun die Ursache seiner Freude nothwendig auch Gegenstand seiner Liebe ist, so werden wir lieben, was er liebt, und hassen, was er haßt. Diese Gemüthsbewegungen folgen eben so nothwendig aus der Natur der Liebe, als diese aus der Freude und diese aus der Begierde, das eigene Dasein zu erhalten und zu vermehren, hervorgeht. Mit derselben Nothwendigkeit folgen die entgegengesetzten Gemüthsbewegungen aus der Natur des Hasses. Was den Gegenstand unseres Hasses zerstört, ist uns erfreulich, dagegen peinlich alles, was ihn erhält. Was ihn drückt, steigert unser Selbstgefühl und erregt unsere Freude; was ihn steigert und freudig erregt, empfinden wir drückend

[1] Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I—II. Ap. Def. XII—XVII. Anders und im gewöhnlichen Sinn hatte Spinoza consc. morsus im kurzen Tractat gefaßt, wo das Wort so viel als Scrupel und Reue bedeutet (Tract. brev. II. Cap. X.).

und ſchmerzlich. Die Urſache ſeiner Freude iſt zugleich Urſache unſerer Trauer, die Urſache ſeiner Trauer iſt zugleich Urſache unſerer Freude: daher müſſen wir haſſen, was er liebt, und lieben, was er haßt.[1]

Nun lieben wir unter den Weſen unſeresgleichen insbeſondere diejenigen, mit welchen wir verbunden ſind und in deren Gemeinſchaft wir unſer Daſein erhalten und geſtärkt fühlen. Daher liebt jeder die Glieder ſeiner Familie, die Genoſſen ſeines Standes, ſeines Volks, ſeiner Religion. Wir müſſen aber haſſen, was den Gegenſtand unſerer Liebe haßt oder was er haßt: daraus erklärt ſich der gemeinſchaftliche Haß, an welchem wir als Glied dieſer Familie, dieſes Standes, dieſes Volks, dieſer Kirche theilnehmen. Hier iſt der Grund, aus dem ſo gewaltige und in der menſchlichen Geſellſchaft folgenreiche Leidenſchaften, wie die Feindſchaft der Stände, der Glaubens- und Nationalhaß u. ſ. w. hervorgehen.[2]

Je größer unſere Liebe iſt, um ſo mehr ſind wir beſtrebt, auch ihren Gegenſtand zu vergrößern; dieſer wächſt mit unſerer Liebe und ſie mit ihm. Je mächtiger und werthvoller uns das Object unſerer Liebe erſcheint, um ſo mächtiger und ſtärker iſt dieſe ſelbſt. Nun erſcheint ein Object um ſo werthvoller, je höher es geſchätzt, je mehr es geliebt wird. Wenn daher der Gegenſtand unſerer Liebe zugleich von anderen geliebt wird, ſo wird der Werth deſſelben vergrößert und eben dadurch unſere Liebe verſtärkt. Wir lieben jetzt den Gegenſtand doppelt: einmal als Urſache unſerer Freude, dann als Object fremder Begierde; das erſte Motiv iſt die eigene freudige Empfindung, das zweite der Wetteifer (aemulatio).[3]

Wir wollen unſer Daſein vermehren, unſere Freude ſteigern, unſere Liebe verſtärken; ſie wird verſtärkt, wenn andere daſſelbe Object lieben: daher wollen wir, daß der Gegenſtand unſerer Liebe auch anderen gefalle, auch von anderen geliebt werde, wo möglich von aller Welt. Unſere Liebe wird in demſelben Grade vermehrt, als wir ihren Gegenſtand von anderen geliebt ſehen, und ſie wird in demſelben Grade vermindert, als andere den Gegenſtand unſerer Liebe geringſchätzen. Dieſe geräth dann in eine Art Widerſtreit mit ſich ſelbſt, ſie fängt an zu zweifeln und zu ſchwanken, und wir erleiden jene Gemüthsbewegung, die Spinoza ſehr gut als «fluctuatio animi» be-

[1] Eth. III. Prop. XIX—XXVI. — [2] Eth. III. Prop. XLV. Dem. Prop. XLVI. — [3] Eth. III. Prop. XXXI.

zeichnet. Es gehört eine große Festigkeit und eine Herrschaft über die natürlichen Gemüthsbewegungen dazu, um zu lieben, was anderen werthlos erscheint. Will man dem anderen seine Liebe verleiden, so ist das gewöhnliche Mittel, daß man den Gegenstand derselben herabsetzt; will man seine Liebe anfeuern, so braucht man den Gegenstand derselben nur zu erheben. Wenn aber alle dasselbe lieben und begehren, so entsteht daraus nothwendig ein Wettstreit der Begierden, welcher die Menschen entzweit. Weil alle dasselbe lieben, so müssen sie sich gegenseitig hassen. Und so kommt hier zum Vorschein, daß die Wurzel der begehrenden Liebe nichts anderes ist, als die Selbstliebe.[1]

Das Object unserer Liebe sei ein Wesen unseresgleichen. Was wir lieben, wollen wir erhalten und wünschen daher, daß es so vollkommen als möglich sei. Wir werden alles thun, um den Geliebten zu erfreuen; wir möchten die Ursache seiner Freude, also der Gegenstand seiner Liebe sein, d. h. wir wollen wiedergeliebt werden. Aus der Liebe folgt nothwendig das Streben nach Gegenliebe. Je größer diese Gegenliebe ist, um so werthvoller erscheinen wir dem Geliebten, um so werthvoller und vollkommener erscheinen wir uns selbst, um so höher steigt unser Selbstgefühl. Nichts hebt unser Selbstgefühl so mächtig als das Bewußtsein geliebt und wiedergeliebt zu werden; nichts ist für unser Selbstgefühl niederschlagender als Liebe ohne Gegenliebe, d. i. unglückliche Liebe. Darum strebt die Liebe nach Gegenliebe und zwar nach der vollkommensten. Jeder Abbruch und jeder Verlust, den wir in diesem Punkte erleiden, wird als Selbstverlust empfunden, d. h. auf die schmerzlichste Weise.

Die vollkommenste Gegenliebe ist die ausschließende; wir wollen sie ganz besitzen, sie ist unser größtes Glück, das wir mit keinem theilen wollen und keinem anderen gönnen. Wird nun von dem Geliebten ein anderer mehr geliebt als wir, so fühlen wir uns grenzenlos unglücklich. Die Ursache unseres Unglücks ist ein Gegenstand unseres Hasses; also werden wir den Geliebten hassen, weil er uns seine Gegenliebe entzieht, und den anderen beneiden, weil er diese Gegenliebe besitzt. So entsteht eine Liebe, welche zugleich haßt und beneidet: diese Liebe voller Haß und Neid ist die Eifersucht.[2] Man erkennt sogleich, welche Bedingungen diese Leidenschaft auf das Höchste steigern werden. Es sei jemand, den wir

[1] Eth. III. Prop. XXXI. Cor. Schol. — [2] Eth. III. Prop. XXXIII bis XXXV. Schol. Zelotypia = odium erga rem amatam invidiae junctum.

haſſen, weil er uns irgend ein Uebel zugefügt hat, gleichviel welches; jetzt kommt der Gehaßte in den Beſitz eines Glücks, welches wir begehren: wir werden ihn alſo beneiden. Neid iſt auch Haß. Alſo wird ſich der frühere Haß verſtärken. Je mehr wir den anderen gehaßt haben, um ſo mehr werden wir ihn beneiden, und je mehr wir ihn beneiden, um ſo heftiger werden wir ihn fortan haſſen. Dieſer Neid aber iſt um ſo größer, je beneidenswürdiger, je begehrenswerther ſein Glück erſcheint. Nun ſei dieſes Glück das größte, das wir begehren: die Liebe des Geliebten; und zwar haben wir dieſes Glück nicht bloß erſtrebt, ſondern es iſt uns zu Theil geworden, wir haben es beſeſſen und jetzt an einen anderen verloren, den wir ſchon vorher haßten. Unter dieſen Bedingungen wird der Haß, mit ihm der Neid, mit dieſem die Eiferſucht ins Unermeßliche ſteigen und, wenn keine Gegenmacht ſie zu Boden ſchlägt, unſere ganze Seele verdunkeln.

Nichts iſt für die Eiferſucht quälender als die Vorſtellung, daß der Geliebte mit dem Gehaßten in Liebe vereinigt iſt, daß der Gehaßte auf dem Gipfel des Glücks und daß der, welchen wir lieben, die Urſache dieſes Glücks iſt. Je inniger dieſe Vereinigung iſt, um ſo peinlicher iſt uns ihre Vorſtellung, um ſo qualvoller die Eiferſucht. Wenn das geliebte Weſen ſich dem andern, den wir haſſen, völlig hingiebt, ſo iſt die Vereinigung die innigſte. Eine ſolche völlige Hingebung iſt nur möglich in der Geſchlechtsliebe. Daher iſt dieſe die beſondere Nahrung der Eiferſucht. Und am furchtbarſten wird die letztere empfunden, wenn ein Mann die Frau, welche er mit der größten Leidenſchaft liebt, ſich einem andern hingeben ſieht, den er auf das Aeußerſte haßt.[1]

Wenn wir ein Weſen, das wir lieben, zu haſſen genöthigt werden, ſo wird dieſer Haß doppelt ſchwer empfunden. Einmal laſtet auf uns das Gefühl der verminderten oder vernichteten Liebe, und dieſes Gefühl, nicht mehr lieben zu können, was wir bisher geliebt haben, iſt ſchon für ſich ein großes Unglück, ein tief eindringender Schmerz. Dazu kommt das Uebel ſelbſt, welches wir erfahren haben, und das unmittelbar den Haß verurſachte. So iſt der Haß, den uns ein geliebtes Weſen erregt, allemal doppelt verurſacht, während die Liebe einfach begründet war. Wenn daher der Haß an die Stelle der Liebe tritt, ſo iſt er nothwendig größer, als vorher die Liebe war, d. h. wir haſſen den

[1] Eth. III. Prop. XXXV. Schol.

Gegenstand mehr, als wir ihn je geliebt haben, und je größer die Liebe war, um so stärker ist der vergrößerte Haß.[1]

Die Liebe wird durch die Gegenliebe gesteigert, eben so der Haß durch den Gegenhaß. Der Haß nährt den Haß. Wenn ich ein Wesen hasse, welches mir Uebles zugefügt hat, so lebe ich schon unter dem Druck einer traurigen Empfindung, denn es ist peinlich zu hassen. Nun strebt der Haß seinen Gegenstand zu beschädigen und zu vernichten; ich werde also den Gehaßten zu verletzen suchen, dadurch werde ich die Ursache seines Leidens, also ein Gegenstand seines Hasses, d. h. ich werde wiedergehaßt. Wie die Vorstellung geliebt zu werden wohlthut, so thut es weh gehaßt zu werden. Zu dem peinlichen Gefühl des Hasses kommt das peinliche gehaßt zu werden. Der Andere hat mir ein Uebel zugefügt, deshalb muß ich ihn hassen; jetzt haßt er mich wieder und fügt mir dadurch ein neues Uebel zu, er wird von Neuem Ursache meiner Furcht und meines Leidens, also von Neuem Gegenstand meines Hasses; ich werde ihn also nothwendig noch mehr als vorher hassen, und so steigert sich der Haß, indem er vom Hasse genährt wird, ins Unermeßliche.[2] Da nun die Menschen bei der Selbstsucht und dem Wetteifer ihrer Begierden von Natur weit mehr zum Hasse als zur Liebe geneigt sind und der einmal begonnene Haß unaufhörlich wächst, so muß man fragen, warum sich die Menschen gegenseitig nicht fortwährend die größten Uebel zufügen? Die Ursache, welche es verhindert, ist klar und folgt aus derselben Quelle. Jedes zugefügte Uebel vermehrt den Haß und erzeugt die Vergeltung. Wir werden dieselben Uebel, die wir dem Andern zufügen, zu fürchten und zu erleiden haben; und da die Furcht auch ein Uebel ist, so sind die Uebel, welche aus dem Gegenhaß folgen, allemal größer als das Uebel, welches der Haß zufügt. Nun liegt es in der menschlichen Natur, die ihre Selbsterhaltung begehrt, daß sie lieber ein kleineres Uebel nicht zufügt, als selbst ein größeres fürchtet und leidet. Diese natürliche Scheu (timor) dämmt den gegenseitigen Haß und macht ihn weniger verderblich.[3]

Liebe und Haß verhalten sich als entgegengesetzte Größen. Wie die Liebe durch den Haß, wenn sich beide in der Richtung auf dasselbe Object begegnen, vermindert und aufgehoben wird, wie Liebe durch Gegenliebe, Haß durch Gegenhaß sich steigert und mehrt, so wird der

[1] Eth. III. Prop. XXXVIII. — [2] Eth. III. Prop. XLIII. — [3] Eth. III. Prop. XXXIX.

Haß durch die Liebe aufgehoben und vertilgt, wenn beide in derſelben Richtung zuſammentreffen. Ein Weſen, welches wir haſſen, erweiſt uns Gutes, es wird Urſache unſerer Freude, alſo Gegenſtand unſerer Liebe: dadurch werden wir um eine traurige Empfindung ärmer und um eine glückliche reicher; wir werden von dem peinlichen Drucke des Haſſes befreit und zugleich durch die wohlthuende Empfindung der Liebe erquickt. So wird das gehaßte Weſen, von dem wir Gutes erfahren, die Urſache ſowohl unſerer Befreiung vom Haſſe als auch unſerer poſitiven Freude; es wird die Urſache eines doppelten Wohlgefühls, alſo nothwendig auch Gegenſtand unſerer doppelten Liebe. Wir werden daher dieſes Object jetzt ſtärker lieben, als wir es vorher gehaßt haben, d. h. wir werden es mehr lieben, als wenn wir es niemals gehaßt hätten.[1] („Jetzt mehr mein Freund, als du je Feind geweſen", läßt Shakeſpeare den Aufidius zu Coriolan, ſeinem Todfeinde, ſagen, als dieſer dem Feldherrn der Volsker ſeine Freundſchaft anträgt.)

Wenn aber die Liebe, welche aus dem Haſſe entſteht, den Haß übertrifft, ſo könnte es ſcheinen, als ob der größte Haß der beſte Weg zur Liebe wäre; es könnte ſcheinen, daß die Liebe nothwendig am größten ſei, wenn ſie aus dem größten Haß hervorgeht. Man müßte alſo folgerichtigerweiſe den Haß begehren um der Liebe willen, aber man müßte auch ebenſo folgerichtig den Haß fortwährend ſteigern, um die Liebe zu vergrößern; dann aber würde man vor Haß nicht zur Liebe kommen, daher wird niemand den Weg zur Liebe durch den Haß nehmen wollen, ebenſowenig als man die Krankheit um der Geſundheit willen oder den Schaden um der Entſchädigung willen wünſcht.[2]

### 3. Liebe und Haß unter der Vorſtellung der Freiheit.

In allen Fällen lieben wir, was uns erfreut, und haſſen, was uns Verderben bringt. Je mehr nun ein Object Urſache unſerer Freude oder Trauer iſt, um ſo mehr müſſen wir es lieben oder haſſen. Ein Weſen, welches die alleinige Urſache ſeiner Wirkungen iſt oder uns als ſolche gilt, nennen wir frei. Darum werden wir am meiſten diejenigen Weſen lieben oder haſſen, welche wir als freie Urſachen der guten oder ſchlimmen Wirkungen anſehen, die wir von ihnen erfahren. Nun halten wir die Naturerſcheinungen für nothwendig, die Menſchen dagegen für frei. Dieſe Vorſtellung, ſo unbegründet ſie iſt, macht,

[1] Eth. III. Prop. XLIII—XLIV. — [2] Eth. III. Prop. XLIV. Schol.

daß wir von den menschlichen Handlungen ganz anders afficirt werden als von den Wirkungen der Natur. Was uns durch jene Gutes oder Schlimmes geschieht, empfinden wir mit dem Bewußtsein, daß es beabsichtigt war und unterlassen werden konnte; daher erregt ein Mensch, welcher uns ein kleines Uebel zufügt, unsern Haß, während die zerstörende Naturgewalt eine Empfindung ähnlicher Art nicht hervorruft. Hier trägt die Schuld der Zusammenhang der Dinge. „Daher muß Liebe und Haß gegen ein vermeintlich freies Wesen größer sein als gegen ein nothwendiges.“ [1]

### 4. Selbstzufriedenheit und Reue.

Auch uns selbst halten wir für frei, auch unsere eigenen Handlungen sind nach den Erfolgen, welche sie haben, Objecte unserer freudigen oder schmerzlichen Empfindungen: diese Freude ist Selbstzufriedenheit, diese Trauer Reue. Aus der Vorstellung unserer Freiheit entsteht in uns die Ueberzeugung: „dies hast du selbst gethan, du allein!“ Eben dieses Bewußtsein macht die Selbstzufriedenheit so stolz und die Reue so nagend. Daraus erklärt sich die Natur beider Gemüthsbewegungen. „Reue ist Trauer, verbunden mit der Vorstellung unserer selbst als ihrer Ursache.“ „Selbstzufriedenheit ist Freude, verbunden mit derselben Idee.“ Diese Affecte sind aus keinem anderen Grunde so heftig, als weil die Menschen sich einbilden frei zu sein.[2]

### 5. Zorn und Rache. Neid und Schadenfreude. Mitleid und Wohlwollen.

Der Haß begehrt die Vernichtung seines Gegenstandes, er will ihm schaden und erzeugt darum nothwendig die Begierde, dem Gehaßten so viel Uebles zuzufügen, als er nur immer vermag: diese Begierde nennt Spinoza Zorn. Wir hassen den Anderen, weil er uns beschädigt hat; wir wollen ihn wieder beschädigen, er soll durch uns empfinden, was wir durch ihn empfunden haben; er soll nicht bloß leiden, sondern eben so sehr als wir: daher wollen wir dem Anderen genau dasselbe Uebel anthun, als er uns angethan hat. Der Haß fordert Auge um Auge, Zahn um Zahn; er will das Uebel nicht bloß erwiedern, sondern vergelten: diese Begierde ist Rachsucht.[3]

---

[1] Eth. III. Prop. XLIX. Schol. — [2] Eth. III. Prop. LI. Schol. — Poenitentia est tristitia, concomitante idea sui, et Acquiescentia in se ipso est laetitia, concomitante idea sui. Vergl. Prop. LV. Schol. — Vergl. Aff. Def. XXV. XXVII. Das Gegentheil der Selbstzufriedenheit ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht (humilitas). Aff. Def. XXVI. — [3] Eth. III. Prop. XL. Corol. II. Schol.

Nun sind die Menschen von Natur einander feindlich gesinnt, jeder fühlt durch das Dasein des Anderen sein eigenes gemindert und bedroht, daher sind die Menschen von Natur geneigt, sich gegenseitig zu hassen, jedes fremde Glück schmerzlich, jedes fremde Unglück freudig zu empfinden. Jene Gemüthsbewegung ist der Neid, diese die Schadenfreude.[1]

Am meisten beneiden wir, was wir selbst am schmerzlichsten entbehren. Nichts erfüllt uns mit größerer Freude als das Bewußtsein unserer Kraft und Leistung. In dieser Vorstellung verweilen wir gern, jeder betrachtet sich am liebsten in seiner Tüchtigkeit, so wünscht er sich am liebsten von anderen betrachtet. Daher kommt es, daß die Leute so gern von ihren Thaten erzählen und das Gefühl ihrer überlegenen Stärke im Contrast gegen die Schwächen anderer am behaglichsten genießen. Daher ist nichts drückender als das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Untüchtigkeit, nichts niederschlagender als die Empfindung dieses Mangels, nichts beneidenswerther als das Gegentheil dieses Mangels bei anderen. Deshalb beneiden wir solche Naturen am meisten, mit denen wir an Kraft und Fähigkeit wetteifern. Die Menschen beneiden sich gegenseitig, und was jeder dem anderen am wenigsten gönnt, sind die Geisteskräfte und Talente, welche ihm fehlen. Solche Wesen dagegen, mit denen wir nach der Beschaffenheit unserer Natur nicht wetteifern, also uns auch nicht vergleichen können, beneiden wir nie. Kein Mensch beneidet die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke.[2]

Nehmen wir aber Wesen unseresgleichen, welche wir weder hassen noch lieben, also andere Menschen, denen gegenüber wir in voller Gemüthsruhe sind, so werden wir ihre Gemüthsbewegungen vorstellen, wie sie sind; diese unsere Vorstellungen müssen uns afficiren, wir werden also von diesen Vorstellungen ergriffen werden und eben dadurch ähnliche Affectionen haben. So werden wir die Leiden und Begehrungen anderer Menschen unwillkürlich mitempfinden: die Mitempfindung fremden Leidens ist das Mitleid und die fremden Begehrens eine Art Mitbegehren oder Mitstreben, welches Spinoza «aemulatio» nennt. Wir empfinden das Unglück des Geliebten als

[1] Aff. Def. XXXVI—XXXVII. Eth. III. Prop. XXIV. Schol. Aff. Def. XXIII. — [2] Eth. III. Prop. LV. Coroll. Schol. Haec tristitia, concomitante idea nostrae imbecillitatis, humilitas appellatur. Vgl. ebendas. das folgende Coroll. und Scholion.

unſer eigenes, das des Gehaßten freudig, das anderer, welche wir weder haſſen noch lieben, mitleidig. Mitleid und Haß können ſich daher in Rückſicht auf daſſelbe Object nicht zuſammen vertragen: was wir haſſen, können wir nicht bemitleiden; was wir bemitleiden, können wir nicht haſſen. Die Urſache fremder Leiden iſt die Urſache unſeres Mitleids; nun gehört dieſes zu den traurigen Affecten, welche wir loszuwerden oder deren Urſachen wir zu entfernen beſtrebt ſind: daher werden wir den Anderen von der Urſache ſeines Leidens zu befreien ſuchen. So entſteht aus dem Mitleid der Trieb zu helfen, d. h. Wohlwollen (benevolentia).[1]

Das Wohlwollen verhält ſich zur Schadenfreude ähnlich, wie das Mitleid zum Neide. Wir beneiden das Glück des Gehaßten und freuen uns über ſein Unglück; wir bemitleiden das Unglück derer, welche wir nicht haſſen. Sobald daher in Rückſicht auf daſſelbe Object dem Mitleide der Haß begegnet, löſcht er es aus und verwandelt das Mitleid in Schadenfreude. Dieſer Haß aber liegt der menſchlichen Natur ſehr nahe und in der Richtung ihrer Begierde, denn wir ſind geneigt zu begehren, was wir andere unſeresgleichen begehren ſehen. Wenn nun der Andere erreicht, wonach wir ſtreben, und was wir jetzt nicht mehr erreichen können, ſo fühlen wir unſere Begierde gehemmt, unſer Daſein gemindert und gerathen daher nothwendig in eine traurige und gedrückte Stimmung. Was iſt die Urſache dieſes traurigen Affects? Daß der Andere beſitzt, was wir begehren und nicht haben, daß er glücklicher iſt als wir. So wird er der Gegenſtand unſeres Haſſes und Neides. Wir beneiden dieſen glücklicheren Mann, nicht weil wir ihn haſſen; ſondern wir haſſen und beneiden ihn, weil er glücklicher iſt als wir. Sein Glück iſt die Urſache unſeres Haſſes, aus dem nothwendig der Neid folgt. Wäre er unglücklicher als wir, ſo würden wir denſelben Mann bemitleiden. Alſo Neid und Mitleid, ſo entgegengeſetzt ſie einander ſcheinen, vertragen ſich in der menſchlichen Natur vollkommen zuſammen, auch in Rückſicht auf daſſelbe Object, ja ſie bedingen ſich gegenſeitig. Man bemitleidet die Unglücklichen und beneidet die Glücklichen. Genauer geſagt: man bemitleidet die, welchen es ſchlechter als uns geht, und man beneidet die Anderen, welche beſſer als wir daran ſind. Beide Empfindungen haben dieſelbe Quelle,

[1] Eth. III. Prop. XXVII. Schol. Coroll. II. III. Schol. Aff. Def. XVIII. commiseratio) XXXIII. (aemulatio) XXXV. (benevolentia).

nämlich den Wetteifer der menschlichen Begierden, welcher nothwendig daraus folgt, daß jeder sein Dasein so viel als möglich zu erhalten und zu steigern sucht. Die tägliche Erfahrung lehrt, daß es sich mit dem Neide und Mitleide der Menschen in der That so und nicht anders verhält.[1]

### 6. Die Selbstschätzung. Ehrgeiz und Hochmuth.

Aus unserer Liebe folgt das natürliche Streben, den Gegenstand derselben so vollkommen wie möglich vorzustellen, denn diese Vorstellung erquickt uns, sie hebt unser Selbstgefühl und liegt in der Richtung unserer elementaren Begierde. Daher wird die Liebe ihr Object eben so leicht überschätzen, als der Haß aus dem entgegengesetzten Grunde das seinige unterschätzen wird: jene übertreibt den Werth ihres Gegenstandes, dieser den Unwerth des seinigen; die erste kann von ihrem Object nicht hoch genug, der andere nicht gering genug denken. So erzeugt die Liebe die übermäßige Schätzung (existimatio), der Haß die Geringschätzung (despectus). Aber Liebe und Haß sind indirecte Selbstliebe. Denn wir lieben, was uns erfreut, und hassen, was unser Dasein vermindert. Indem wir das Object unserer Liebe vergrößern, erhöhen wir unser freudiges Selbstgefühl und steigern unser Dasein. Wenn aus der Liebe die Ueberschätzung folgt, so wird aus der Selbstliebe folgen, daß wir den eigenen Werth zu hoch anschlagen und am ersten uns selbst überschätzen: diese Selbstüberschätzung ist der Hochmuth (superbia).[2]

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr werden wir bestrebt sein, deren Gegenstand aus allen Kräften zu erhalten und zu erfreuen. Nun aber wollen wir vor allem unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt sehen, wir wollen daher so viel Freude wie möglich erleben, also von den andern so viel als möglich erfreut werden. Diese werden uns erfreuen, wenn sie uns lieben; sie werden umsomehr bestrebt sein, uns Freude zu machen, je größer ihre Liebe zu uns ist: darum wollen wir so viel als möglich von allen geliebt werden. Sie werden uns lieben, wenn wir die Ursache ihrer Freude sind, d. h. wenn wir ihnen

[1] Eth. III. Prop. XXXII. Schol. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam, eosdem esse invidos et ambitiosos. — [2] Eth. III. Prop. XXVI. Schol. Vgl. Aff. Def. XXI—XXII. Existimatio est de aliquo prae amore plus justo sentire. Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire. Superbia est de se prae amore sui plus justo sentire. (Aff. Def. XXVIII.)

gefallen; daher das Streben, den Menschen zu gefallen und ihnen nach Wunsch zu leben: dieses leutselige Streben nennt Spinoza Humanität. Je mehr wir den Leuten gefallen, um so mehr werden sie uns lieben, um so mehr werden sie uns loben, um so höher werden sie uns schätzen und überschätzen. Wir wollen so hoch als möglich geschätzt werden, diese Schätzung der anderen ist unsere Ehre; wir fühlen unser Dasein in demselben Grade erhöht, als wir geehrt werden: so folgt aus der Selbstliebe die Ehrliebe oder die Sucht nach Ehre (ambitio).[1] Die allgemeine Hochachtung wird als Ruhm, die allgemeine Geringschätzung als Schmach empfunden. Wer sich geehrt sieht, erlebt Freude an sich, er ist mit sich zufrieden und ruht in einem gesicherten und gehobenen Selbstgefühl, welches Spinoza als «acquiescentia in se ipso» bezeichnet. Das Gegentheil ist die Reue, das gedrückte Selbstgefühl als Folge verschuldeter allgemeiner Geringschätzung. Der Ruhm steigert das Selbstgefühl und erhöht die Selbstliebe, die den Hochmuth erzeugt, welcher nothwendig mißfällt. Daher kommt es, daß berühmte Leute so leicht hochmüthig werden und sich einbilden, aller Welt zu gefallen, während sie allen lästig sind.[2] Man könnte im Geiste Spinozas noch eine andere Folgerung hinzufügen: wenn die Sucht zu gefallen größer als der Stolz ist, so werden berühmte Leute bescheiden sein oder thun, um nicht zu mißfallen. Es giebt auch davon Beispiele.

### 7. Bewunderung und Verachtung.

Wir verknüpfen in unserer Einbildung nothwendig die ähnlichen Vorstellungen. Je ähnlicher nun ein Object anderen uns schon bekannten ist, oder je mehr Eigenschaften es mit diesen gemein hat, um so mehr fällt es in den uns geläufigen Ideenkreis und mischt sich dergestalt in die Masse schon gewohnter Vorstellungen, daß es unsere Aufmerksamkeit nicht gewinnt. Dagegen wird ein Object, welches den herkömmlichen Text unserer Vorstellungen unterbricht und neuer, ungemeiner, außerordentlicher Art ist, unsere Betrachtung an sich reißen

[1] Eth. III. Prop. XXIX. Schol. — Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent (Aff. Def. XLIII.). Ambitio est immodica gloriae cupiditas (Aff. Def. XLIV.). — [2] Eth. III. Prop. XXX. Schol. — Gloria est laetitia, concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur. Pudor est tristitia, conc. idea alicujus nostrae actionis, quam alios vituperare imaginamur (Aff. Def. XXX—XXXI.).

und feſſeln. Den Affect, den ein ſolcher Eindruck hervorruft, nennt Spinoza Bewunderung. Iſt der erſtaunliche Gegenſtand eine furchtbare Erſcheinung, ſo miſcht ſich die Bewunderung mit der Furcht, und es entſteht die Beſtürzung (consternatio); ſind es Vorzüge menſchlicher Intelligenz und Thatkraft, die unſere Bewunderung erregen, ſo wird die letztere zur Verehrung (veneratio), und wenn wir den Gegenſtand dieſer Verehrung zugleich lieben, ſo entſteht die bewundernde Liebe, ein Gefühl wohlthuender Unterwerfung (devotio).

Sind es dagegen die verderblichen und gehäſſigen Leidenſchaften der Menſchen, wie Zorn, Neid u. ſ. w., die ſich in ungewohnter Größe vor uns erheben, ſo werden wir von einem ſtaunenden Abſcheu (horror) ergriffen und gleichſam feſtgehalten. Das Gegentheil der Bewunderung iſt die Verachtung, deren Object durch ſeinen Unwerth und ſeine Nichtigkeit auffällt. Wenn wir zugleich haſſen, was wir zu verachten genöthigt ſind, ſo entſteht die höhniſche Geringſchätzung (irrisio), welche ihr Object rückſichtslos verſpottet und das Gegentheil der bewundernden Liebe ausmacht. Wie ſich die Verhöhnung zur Devotion, ſo verhält ſich die Wegwerfung (dedignatio) zur Verehrung: dieſe entſpringt aus der Bewunderung der Weisheit, jene aus der Verachtung der Dummheit. Damit iſt das Geſchlecht derartiger Leidenſchaften noch keineswegs erſchöpft. Bewunderung und Verachtung können mit verſchiedenen Affecten Verbindungen eingehen und ſich demgemäß modificiren. In Rückſicht auf daſſelbe Object kann die Bewunderung mit Haß, die Verachtung mit Liebe zuſammentreffen, beide mit Furcht und Hoffnung u. ſ. f.; ja wir können in der Vorſtellung deſſelben Gegenſtandes zugleich Bewunderung und Verachtung empfinden. So unendlich nüanciren ſich unſere Leidenſchaften, daß wir nicht im Stande ſind, alle Affecte, welche wir erleben, in unſerem Bewußtſein zu erleuchten, genau zu unterſcheiden und durch Worte zu bezeichnen. Der Reichthum ihrer Modificationen reicht weiter als die deutliche Erkenntniß und der ſprachliche Ausdruck.[1]

## IV. Die Claſſification der Leidenſchaften.

### 1. Objective und ſubjective Verſchiedenheit.

Alle bisher betrachteten Leidenſchaften laſſen ſich, wenn wir dieſelben in ihre Elemente auflöſen, zurückführen auf Liebe und Haß,

[1] Eth. III. Prop. LII. Schol. Vgl. Aff. Def. IV—V. admiratio, contemptus). X—XI. (devotio, irrisio).

wie dieſe auf Freude und Trauer, die aus dem Willen zur Selbſterhaltung nothwendig folgen. So verſchieden der letztere ſein kann, ſo verſchieden ſind die Leidenſchaften. Der Wille zur Selbſterhaltung iſt das Thema aller Begierden, welche ſo mannichfaltig ſind als die begehrenden Naturen und die begehrten Dinge: dieſe machen die Verſchiedenheit im objectiven, jene im ſubjectiven Sinn. Es kommt darauf an, in welche Art der Objecte der Schwerpunkt unſerer Begierde fällt: ob Sinnesgenuß oder Beſitz oder Ehre die Dinge ſind, welche erſtrebt werden. Schwelgerei, Völlerei, Wolluſt, Reichthum, perſönliche Auszeichnung ſind die Ziele, welchen die meiſten Menſchen nachjagen, und die Spinoza ſchon in der Schrift über die Verbeſſerung des Verſtandes als die Güter bezeichnet hatte, welche die gewiſſeſten ſcheinen und die ungewiſſeſten ſind.[1]

Wir begehren die Dinge nach dem Maße unſerer Empfänglichkeit für ihre Eindrücke. Dieſe Empfänglichkeit iſt nicht bei allen Menſchen dieſelbe, nicht einmal jederzeit bei demſelben Individuum. Was den einen reizt oder erſchreckt, läßt den andern kalt und gleichgültig; bei der gleichen Gefahr zeigt ſich dieſes Individuum furchtſam, jenes kühn; von demſelben Object fühlen wir uns jetzt hingeriſſen, jetzt abgeſtoßen, in einem dritten Moment gar nicht afficirt. Daher ſagt Spinoza: „Verſchiedene Menſchen können von einem und demſelben Gegenſtande und derſelbe Menſch zu verſchiedenen Zeiten von demſelben Gegenſtande verſchiedenartig erregt werden". Die Art und Stärke der Leidenſchaften richtet ſich nach der Natur der Dinge und dem Maß ihrer Kräfte. Die Thiere haben andere Begierden als die Menſchen, die Inſecten andere als die Fiſche und Vögel.[2]

### 2. Aeußere und innere Urſachen der Affecte.

Die Grundformen aller Leidenſchaften waren Begierde, Freude und Trauer. Demgemäß unterſcheidet Spinoza zwei Claſſen der Affecte: Arten der Begierde und Arten der Freude und Trauer. Die letzteren können auf doppelte Weiſe verurſacht werden: entweder durch ein Ding außer uns oder durch unſer eigenes Weſen; im erſten Fall ſind ſie mit der Vorſtellung der äußeren Urſache, im anderen mit der der

[1] Eth. III. Prop. LVI. Schol. Vergl. Aff. Def. XLV—XLVIII.: Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor. Libido est cupiditas et amor in commiscendis corporibus. S. oben Buch II. Cap. X. S. 278 flgd. — [2] Eth. III. Prop. LI. Schol. Prop. LVII. Schol.

inneren verbunden. Es giebt daher drei Classen von Leidenschaften: 1. Arten der Begierde, 2. Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache, 3. Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Idee der inneren Ursache.

Die Arten der Begierde sind: Sehnsucht, Wetteifer, Dankbarkeit, Wohlwollen, Zorn, Rachsucht, Grausamkeit, Scheu, Kühnheit, Zaghaftigkeit (pusillanimitas), Bestürzung, Leutseligkeit (Bescheidenheit), Ehrgeiz, Schwelgerei, Geiz, Wollust.[1]

Die Arten der von außen verursachten Freude sind: Liebe, Sympathie, Hingebung, Gunst, Ueberschätzung, Hoffnung, Zuversicht, Freude über einen unerwartet guten Ausgang, Mitgefühl mit fremdem Glück. Die Arten der von außen verursachten Trauer sind: Haß, Antipathie, Hohn, heftiger Unwille, Geringschätzung, Neid, Furcht, Verzweiflung, Schmerz über eine fehlgeschlagene Hoffnung, Mitleid.[2]

Die Arten selbstverursachter Freude und Trauer sind: Selbstzufriedenheit und Niedergeschlagenheit oder Reue, Hochmuth und Kleinmuth (übermäßiger Mangel an Selbstvertrauen), Ruhm und Schamgefühl.[3]

### 3. Leidende und thätige Affecte.

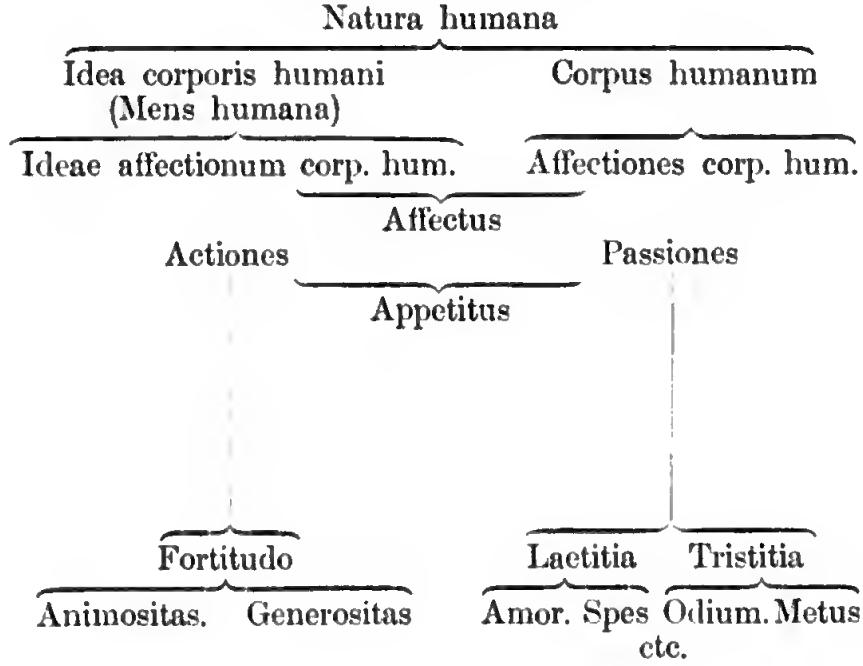
Das Wesen jedes Dinges ist seine Kraft, Thätigkeit ist deren Ausdruck: daher strebt jede Natur, soviel sie vermag, thätig zu sein. Die Begierde ist der thätige Affect oder die Action, die Kraftäußerung steigert das Selbstgefühl und ist allemal der Uebergang zu größerer Vollkommenheit, d. h. Freude. Daher sind alle thätigen Affecte freudiger Art, kein trauriger Affect ist thätig. Die thätigen Affecte sind nur Arten der Begierde und Freude, niemals der Trauer. „Unsere Begierde und Freude", sagt Spinoza, „kann leidender und thätiger Natur sein, aber unsere thätigen Affecte gehören lediglich zur Natur der Freude oder der Begierde."[4]

Unsere Thätigkeit ist unsere Tüchtigkeit und Tugend; die Begierde darnach ist der tapfere Affect (fortitudo). Unsere Geistesthätigkeit besteht im Denken, in der Ausbildung der Vernunft und des vernunftgemäßen Lebens in uns selbst und in andern. In den Sinnesgenüssen sind wir abhängig und leidend, in allen Empfindungen trauriger Art gedrückt und niedergeschlagen. Die Begierde thätig zu sein, unsere Kraft auszuüben und

[1] Eth. III. Aff. Def. XXXII—XLVIII. — [2] Def. I—XXIV. — [3] Ibid. Def. XXV—XXVI. — [4] Eth. III. Prop. LVIII—LIX.

zu ſteigern erhebt uns über die leidenden Zuſtände ſinnlicher Genüſſe und gehäſſiger Affecte, ſie erzeugt in unſerem Leben das mäßige, nüchterne, beſonnene Verhalten, in unſerer Geſinnung gegen andere die beſcheidene, milde, wohlwollende Denkungsart, ſie macht uns ſtark gegen uns ſelbſt, uneigennützig und hülfreich gegen andere. Daher ſind Seelenſtärke (animositas) und Großmuth (generositas) die beiden Arten des thätigen Affects, deſſen Grundform die Tapferkeit iſt. Mäßigung und Nüchternheit ſind Beiſpiele der Seelenſtärke, Beſcheidenheit und Milde Beiſpiele der Großmuth. So folgt aus den thätigen Affecten nothwendig das ſittliche Leben. Läßt ſich beweiſen, daß jene Affecte die mächtigſten ſind und darum herrſchen müſſen, ſo iſt die Sittenlehre auf geometriſche Art begründet. Ob die activen Leidenſchaften gewaltiger ſind als die paſſiven: dies iſt die Frage, von welcher die Ethik Spinozas abhängt.

## V. Geſammtreſultat.



## Achtes Capitel.

## Die menschliche Gesellschaft und der Staat.

### I. Sitten- und Staatslehre.

Alles menschliche Handeln ist bedingt durch die Affecte. Unter den Objecten und Ursachen der letzteren sind auch Wesen unserer Art, andere Menschen. Die Begierden und Leidenschaften sind die Factoren, welche die Menschen verbinden und trennen: daher müssen alle Verhältnisse, welche die letzteren eingehen, als nothwendige Folgen der Affecte begriffen werden, wie diese als nothwendige Folgen der Natur. Die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen im Großen nennen wir Gemeinwesen oder Staat. Es giebt keine andere gesetzliche Ordnung als den Causalnexus. In der Erkenntniß der wirkenden Ursachen, woraus das Staatsleben folgt und wodurch die öffentliche Gemeinschaft der Menschen erzeugt und zusammengehalten wird, besteht die Staatslehre oder Politik.

Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter welchem Spinoza die wissenschaftliche Aufgabe der Politik begreift; es ist derselbe, unter dem vorher die Aufgabe der Sittenlehre erklärt wurde: nämlich die volle Einsicht in die menschliche Natur, insbesondere in ihre Begierden und Leidenschaften, diese sind ihre Macht und darum ihr Wesen. Ohne Kenntniß des wirklichen Menschen ist eine wahre Politik eben so unmöglich wie eine wahre Sittenlehre. Diese will die richtige Lebensverfassung, jene die richtige Staatsverfassung darthun. Wenn man nicht weiß, unter welchen Bedingungen die menschliche Natur lebt und handelt, so kann man die Formen des Menschenlebens nicht erkennen. Die Ethik kommt bei solcher Unkenntniß in die Gefahr satyrisch, und die Politik in die utopistisch zu werden; beide zeigen sich dann gleich unfruchtbar und untauglich. Dies ist der Vorwurf, welchen Spinoza der bisherigen Sittenlehre entgegenhält, und den von jeher die Staatsmänner den Philosophen, welche Politiker sein wollten, gemacht haben: daß ihre Entwürfe unpraktisch und auf die wirklichen, in der Menschenwelt gegebenen Verhältnisse nicht anwendbar seien, daß sie die Menschen regieren wollen, ohne sie zu kennen.

Da nun Sitten- und Staatslehre dieſelbe Grundlage und denſelben Ausgangspunkt haben, nämlich die Einſicht in die menſchliche Natur und deren Affecte, ſo erhellt hieraus der Zuſammenhang beider. Es iſt daher falſch zu meinen, daß der politiſche Tractat mit der Ethik keinen Zuſammenhang und in dem ganzen Syſtem nur die Bedeutung eines Nebenwerkes habe. Sowohl in dem theologiſch-politiſchen Tractat als auch in der Ethik iſt die Staatslehre vorbereitet, namentlich mit der letzteren ſteht ſie in der genaueſten und unmittelbarſten Verbindung, ſie iſt nicht bloß auf die Ethik gefolgt, ſondern aus ihr hervorgegangen und insbeſondere durch deren zweiten und dritten Theil bedingt: die Lehre vom menſchlichen Geiſt und von den Affecten. Der Zuſammenhang iſt hier in der Sache ſo klar, daß er unverkennbar einleuchtet; außerdem hat der Philoſoph denſelben ſo nachdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben, daß, wer ihn verkennt oder in Abrede ſtellt, nicht bloß die Lehre Spinozas nicht genug verſtanden, ſondern auch deſſen Schriften nicht genug geleſen zu haben ſcheint. Denn die Ethik und der politiſche Tractat ſtützen ſich gegenſeitig und weiſen unmittelbar auf einander hin.

In der Schlußabhandlung des zweiten Theiles der Ethik wird ausdrücklich geſagt, daß die hier entwickelte Lehre von der Natur des menſchlichen Geiſtes dem ſocialen Menſchenleben und der Politik förderlich ſei, denn ſie zeige, wie die Menſchen ſich geſellig zu einander verhalten und wie ſie regiert werden müſſen. Und die Einleitung zum dritten Theil der Ethik, welcher die Affecte behandelt, ſtimmt mit der Einleitung des politiſchen Tractats darin völlig überein, daß beide ganz in derſelben Weiſe die Nothwendigkeit und den Werth der Leidenſchaften hervorheben. Dort heißt es: ohne dieſe Einſicht iſt keine Sittenlehre möglich; hier: ohne dieſe Einſicht iſt keine Staatslehre möglich. Der politiſche Tractat ſtützt ſich unmittelbar auf die Lehre von den Affecten und beruft ſich in dieſer Rückſicht ausdrücklich auf die Ethik, welche er vorausſetzt.[1]

Spinoza ſelbſt ſagt in der Einleitung jenes Werks: „Ohne Zweifel haben die Staatsmänner weit treffender die Gegenſtände der Politik behandelt, als die Philoſophen, denn ſie hatten die Erfahrung zum Lehrer und lehrten darum nichts den Bedingungen des

[1] Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Eth. III. Praef. = Tract. polit. Introd. Cap. I. § 1—V. Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 197.

menſchlichen Lebens Fremdes". „Als ich mich nun ſelbſt der Politik zuwendete, hatte ich nicht die Abſicht, neue oder auffallende Dinge zu lehren, ſondern ich wollte ſicher und zweifellos darthun, was mit dem wirklichen Leben völlig übereinſtimmt."[1] So würde Spinoza nicht reden, wenn er die Politik nur als Nebenſache betrachtet hätte: er würde nicht ſagen, daß ſeine Aufgabe ſei, dieſelbe ſicher und methodiſch (certa et indubitata ratione) zu behandeln.

Indeſſen ſehen wir auch, wie ſich in Rückſicht auf die Leidenſchaften das politiſche und ſittliche Leben von einander unterſcheiden. In der menſchlichen Geſellſchaft ſind die ſelbſtſüchtigen Affecte nicht überwunden, ſondern nur gezähmt und niedergehalten; hier ſind die Leidenſchaften gleichſam im Käfig. Ihr gewaltſamer Ausbruch wird durch Geſetze gehindert, deren Strafen zu fürchten ſind; die Maſſe ſchreckt, wenn ſie nicht zittert; ſie iſt furchtbar, wenn ſie nicht ſelbſt ſich fürchtet. Die Furcht iſt auch eine Leidenſchaft, und wo eine Leidenſchaft iſt, ſind alle. Das politiſche Leben der Menſchen hat daher zu ſeinem Stoff dieſelben Begierden und Leidenſchaften, die wir kennen gelernt haben; es liegt den Affecten weit näher, als das ſittliche Leben, ja es fällt ſeinem ganzen Umfange nach in das Gebiet, in welchem die Leidenſchaften herrſchen, während das ſittliche Leben gerade darin beſteht, daß in ihm die Leidenſchaften beherrſcht werden. Um ſo viel näher liegt der Affectenlehre die Politik als die Ethik. Dies iſt der Grund, warum wir an dieſer Stelle die Staatslehre Spinozas behandeln; wir müſſen in dem methodiſchen Gange der Folgerungen von der Affectenlehre durch die Politik zur Sittenlehre fortſchreiten.

Die nothwendigen Formen der menſchlichen Geſellſchaft und der Staatsordnung ſollen aus den Bedingungen des wirklichen Lebens abgeleitet werden. Dieſe Aufgabe beſtimmt den politiſchen Standpunkt Spinozas: er begreift die Wirklichkeit als Natur und dieſe als mechaniſche Cauſalität. Seine Staatsbegriffe ſind daher rein weltlich, rein natürlich, rein mechaniſch. Der weltliche Staatsbegriff widerſpricht den ſcholaſtiſchen Vorſtellungen des Mittelalters, der naturaliſtiſche den Staatstheorien unſerer Zeit, der mechaniſche dem politiſchen Geiſte des Alterthums.

Sobald die Philoſophie den Staat nur aus *weltlichen* Bedingungen ableitet, begründet ſie die reine Politik, welche allen theo-

[1] Tract. pol. Cap. I. § IV.

logiſchen Charakter ausſchließt und ſich mit der Phyſik unter denſelben rationalen Geſichtspunkt begiebt. Wie dieſe nur mit materiellen Factoren und Kräften rechnet, ſo braucht die Politik nur menſchliche Factoren und Kräfte; beide berufen ſich nicht mehr auf die Autorität und Statuten einer göttlichen Offenbarung. Damit entſcheidet ſich der Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſchen Staatsbegriffe des Mittelalters; die ſcholaſtiſche Politik iſt kirchlich, die reine Politik iſt weltlich, und in dieſem weiten Begriff verträgt ſie ſich ſowohl mit dem Alterthum als auch mit unſerer Zeit.

Nun ſind jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, näher beſtimmt, rein natürlich; die phyſikaliſchen Begriffe werden maßgebend für die politiſchen, die Naturgeſetze erklären die Grundgeſetze der Staatsordnung, und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Naturlehre des Staats. In dieſem Charakter liegt der Unterſchied von den heutigen Staatsbegriffen, die ſich auf Freiheitsgeſetze, nicht bloß auf Naturgeſetze gründen, während die naturaliſtiſche Politik mit der Vorſtellungsweiſe des Alterthums darin übereinkommt, daß beide das politiſche Leben als eine Fortſetzung der Naturordnung betrachten. Doch unterſcheidet ſich in den Naturbegriffen ſelbſt die neuere Philoſophie von der alten; ſie ſetzt die Natur gleich der wirkenden Cauſalität und die Ordnung der Dinge gleich dem mechaniſchen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung. Da nun die geſellſchaftliche Ordnung der Menſchenwelt aus der natürlichen Ordnung der Dinge allein richtig begriffen werden kann, ſo gilt der Staat als eine Ordnung, welche aus dem Cauſalnexus der menſchlichen Leidenſchaften nothwendig folgt, als eine Macht, welche nach den Geſetzen äußerer Nothwendigkeit entſteht und erhalten wird: die Politik wird zur Mechanik des Staats.

So erhebt die neuere Philoſophie vermöge ihrer dogmatiſch-naturaliſtiſchen Richtung dem kirchlichen Staat gegenüber den weltlichen (politiſchen), ſie begründet die politiſche Staatsgewalt nicht durch moraliſche, ſondern durch natürliche Geſetze, ſie begreift dieſen politiſchen Naturſtaat nicht als Organismus, ſondern als Mechanismus und beſtimmt demgemäß ſeine Verfaſſung; ſie unterſcheidet ſich darin von den herrſchenden Staatsbegriffen der übrigen Zeitalter: der antike Staatsbegriff iſt organiſch, der ſcholaſtiſche kirchlich, der moderne ſittlich.

Der Begründer der reinen Politik, welcher den Staat als weltliche Macht auffaßt, aus den Bedingungen des wirklichen Lebens begreift und

aus rein menschlichen Interessen und Factoren berechnet, ist Machiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarchalischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen erfahrener und tiefer Verstand aus den geschichtlich gegebenen Verhältnissen besser, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter, die Bildung und Aufgabe weltlicher Herrschaft zu begreifen wußte. Der Begründer der naturalistischen Politik, welcher den weltlichen Staat aus Naturgesetzen ableitet und den machiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller theologischen und moralischen Staatsbegriffe, welche er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus der naturalistisch gefaßten Grundlage der Politik hervorgeht, findet ihren Typus in Spinoza.

Machiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte, Hobbes und Spinoza begründen ihn aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, denn das Staatsgesetz fällt ihm mit der Willkür des Fürsten zusammen, während Spinoza gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzuprägen. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser zugleich die natürliche Verfassung, welche die Willkür ausschließt. Machiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Naturalist, Spinoza als Mechaniker.[1]

Wir finden keinen Ausdruck, um treffender den Geist zu bezeichnen, in welchem Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet, und der deutlich genug aus dem Bruchstück seines politischen Tractats hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen; die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln, welche den socialen Verkehr im Gleichgewicht halten, und die vor allem darauf berechnet sein müssen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten,

[1] Ueber Machiavelli vgl. dieses Werk. Bd. I. Einl. Cap. V. S. 81—85. Ueber Hobbes: mein Werk über Fr. Bacon und seine Nachfolger (2. Aufl. 1875), Buch III. Cap. II. S. 525—533. Spinoza kannte seine beiden Vorgänger, er hatte Machiavellis Discorsi und dessen Principe gelesen und citirt diese Schriften in seinem politischen Tractat. Hobbes' Leviathan war lateinisch 1670 in Amsterdam erschienen. Daß Sp. mit diesem Werke bekannt war, sehen wir aus dem 50. Br., worin er die Differenz zwischen Hobbes' Lehre und der seinigen kurz und treffend bezeichnet.

die jenes Gleichgewicht stören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang der menschlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen und je sicherer ihre Bewegung von Statten geht, um so besser ist die Maschine, um so vollkommener die Staatsform. Darum ist die spinozistische Staatskunst sorgfältig und bis ins Einzelne bemüht, die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu treffen, daß sich das Staatsgebäude mit mechanischer Sicherheit aufrechthält und durch äußere und unfehlbare Mittel gegen die möglichen Gefahren geschützt wird.

Diese Staatsformen gleichen Festungsplänen und ihre Einrichtungen sind Fortificationen, welche gegen feindliche Störungen mit aller möglichen Umsicht ausgedacht sind. Denn die einzige Gefahr, welche der spinozistische Staat fürchtet, ist der gewaltsame Angriff; die einzige Sicherheit, welche er sucht, ist darum der gewaltsame Schutz. Plato dachte im Geiste seiner Naturanschauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in welchem die Zwecke des menschlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weise verwirklicht werden. Spinoza denkt im Geiste seines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in welchem die Kräfte des menschlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine gesicherte Coexistenz führen. Beide sind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, deren Ordnung sie in entgegensetzten Richtungen auffassen. Nach Plato ist der Staat die Darstellung der Gerechtigkeit, der idealen, über die Begierden erhabenen Menschennatur; nach Spinoza sind Natur und Begierde identisch.

Als die einzigen Bedingungen, woraus das politische Leben abgeleitet werden soll, betrachtet Spinoza die wirklichen Menschen, deren wahres Wesen nicht durch einen utopistischen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, sondern lediglich durch die Erkenntniß der Natur ausgemacht werden kann.[1] Da nun alle Gesellschaftsverhältnisse in Rechten bestehen, welche das Zusammenleben der Individuen reguliren, so muß die Natur als die Quelle angesehen werden, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgesetze begründete Recht ist das Naturrecht im Unterschiede von jenen äußerlich autorisirten Rechten, welche der geschichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moralische und religiöse Gesetzbücher nach Gutdünken vorgeschrieben haben.

[1] Tract. polit. Cap. I. § I—II.

Digitized by Google

## II. Natur- und Staatsrecht.

### 1. Das Naturrecht.

Was ist Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat und kraft ihrer Gesetze den Dingen ertheilt, denn jedes Recht ist eine gesetzmäßige Bestimmung. Die Naturgesetze bestehen in der Causalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Ursache aller Dinge und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewisser Ursachen, eine Ursache gewisser Wirkungen bildet. Mithin ist kraft ihrer Gesetze die Natur die absolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beschränkte Macht, d. h. ein Maß bestimmter Kräfte. Aber die Gesetze der Natur sind nicht willkürliche Verordnungen, sondern nothwendige und ewige Gesetze, die aus dem Wesen Gottes selbst folgen. Darum ist alles, was durch diese Gesetze geschieht, eine unabänderliche, richtige und rechtmäßige Bestimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angesehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur selbst und allen ihren Erscheinungen nach göttlichen Gesetzen zukommt, ist kein Lehen, sondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff gesichertes Vermögen, also Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar die Geltung der Rechtskraft einschließt.[1]

In der Natur giebt es kein anderes Gesetz als das nothwendige Wirken, kein anderes Recht als das wirkende Vermögen. Darum ist die Macht der Dinge der einzig mögliche Inhalt des Naturrechts; Naturmacht ist Recht, und Recht ist Naturmacht: diese beiden Begriffe sind einander vollkommen gleich. Denn Recht ist unter allen Umständen das Vermögen, irgend etwas zu thun, also immer eine Macht; ohne diese wäre das Recht eine nichtige Bestimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine bloß geliehene Macht ist zufällig, sie ist von außen gegeben und verlierbar, sie ist von fremden und wandelbaren Bedingungen abhängig: darum ist sie immer ein problematisches, nie ein vollkommenes Recht. Das wirkliche Recht besteht mithin in einer Macht, welche nicht geliehen, sondern mit dem Wesen selbst als eine nothwendige Folge verknüpft oder in dessen eigenthümlicher Natur gegründet ist. Nur die Naturmacht ist Machtvollkommenheit. Das machtlose Recht ist nichtig, das Recht einer geliehenen Macht ist problematisch, *das Recht allein der Naturmacht ist wirklich*. Um Spinozas Rechtsbegriff zu wider-

[1] Tract. pol. Cap. I. § II—III.

legen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er bestimmt den Rechtsbegriff zunächst durch die vollkommene oder göttliche Macht und diese durch die natürliche. „Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur; darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht. Was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht.“[1]

Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding schließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem Maße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine absolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem Wesen oder in seiner Macht begründet sind, woraus sie mit Nothwendigkeit folgen, darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine Wirkungen nach Beschaffenheit und Größe beschränkt, und kein Wesen kann leisten, was seine Kräfte übersteigt. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen; es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtslosen noch einen rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken, welche mit den Naturschranken der Dinge zusammenfallen. Jede bestimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere Rechte aus.

Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abwesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte, weil Recht im Sinne der Natur nur die Gegenwart oder Existenz bestimmter Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewisse Rechte, weil er gewisse Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem schwachen Geiste keine Weisheit und von dem kranken Körper keine Gesundheit verlangen. Ist darum die Thorheit ein Unrecht? Eben so wenig und eben so sehr als die Krankheit. In beiden Fällen ist es der Mangel an Kraft, also die Schranke des

[1] Tract. pol. Cap. II. § IV.

Weſens oder die Naturbeſchaffenheit ſelbſt, welche dem Einen das Recht auf die Geiſtesſtärke, dem Andern auf das körperliche Wohlſein verbietet. Wenn die Geiſtesſtärke Naturbeſtimmungen ſind, ſo iſt die Dummheit von Natur ebenſo berechtigt als die Weisheit, und bei allem ſonſtigen Unterſchiede, welcher zwiſchen dem begabten und dem beſchränkten Verſtande exiſtirt: ihre naturrechtliche Stellung iſt inſofern dieſelbe, als es dem Einen eben ſo erlaubt ſein muß ſeine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern ſeine Mängel. Aber wird nicht dadurch von ſeiten des Rechtes ſelbſt der menſchlichen Schlechtigkeit ein maßloſer Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beſchränkt und mangelhaft iſt, ſo muß ſie ſich von ſelbſt mit einem dürftigen Gebiete begnügen, und ſogar ihre Anmaßungen ſind elend. Das Recht, welches ſie hat und ausübt, iſt das eines Mangels, welchen man gewähren laſſen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Mängel gewinnen dabei nichts, wenn ſie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Anſehen bleibt dasſelbe, als ob ſie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt es etwa den Werth eines aufgeblaſenen Thoren, wenn wir die Dummheit für ſeine Eigenſchaft halten?[1]

Es giebt mithin im reinen Naturſtande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür exiſtirt oder weil es hier keine Geſetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt ſich überhaupt nur an Geſetzen verüben, aber in der Natur geſchieht alles geſetzmäßig, und die Naturgeſetze handeln immer richtig. Darum iſt auch im menſchlichen Naturſtande alles recht, was die Geſetze der menſchlichen Natur verlangen und die Kräfte derſelben vollbringen. Ihre Geſetze verlangen die Herrſchaft der Affecte; ihre Kräfte äußern ſich in der Gewalt, womit die Gemüthsbewegungen wirken, und die Affecte ſelbſt bilden in ihrer Mannichfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas: nämlich der menſchlichen Selbſtliebe, welche bejaht, was ihre Realität mehrt, und verneint, was ſie vermindert. Alle Leidenſchaften ſind ſelbſtſüchtige Gewalten, jeder Menſch iſt ein geborener Egoiſt. Die Moraliſten nennen ihn darum böſe oder ſündhaft, aber ſie können die Sache nicht ändern, ſo ſehr ſie dieſelbe auch beklagen, und das Naturgeſetz nicht umſtoßen, ſo ſehr ſie daſſelbe auch tadeln. Wenn man die Leidenſchaften ohne Leidenſchaft betrachtet, ſo muß man ge-

[1] Tract. polit. Cap. II. § XVIII. Vgl. Epist. XXV. Epist. XXXVI.

ſtehen, daß ſie natürliche Aeußerungen ſind, welche nothwendig erfolgen und eben ſo wenig als andere Naturerſcheinungen durch Worte eingeſchüchtert oder vertrieben werden.

Das Naturrecht des Menſchen beſteht in den Affecten und gilt, ſo weit ſich die Herrſchaft derſelben erſtreckt. Die Grenze der Macht iſt auch die Grenze des Rechts; alles, was ein Individuum mit ſeinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb ſeiner Rechtsſphäre. Da nun jeder zufolge ſeiner Natur ſelbſtſüchtig handelt, ſo wird er ſeine Macht und ſein Recht ſo viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuſchränken ſuchen. Jede ſelbſtſüchtige Handlung iſt eine feindliche, ſie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menſchen von Natur einander feindlich ſind und mithin der urſprüngliche Rechtszuſtand im Kampfe aller mit allen beſteht, denn nach dem Naturrecht iſt jeder ſich ſelbſt der Nächſte, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde iſt der gegenſeitige Kampf, worin jeder Einzelne ſeine Kraft, ſo weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum und das Machtgebiet des eigenen Daſeins erweitert. Deshalb iſt der natürliche Rechtszuſtand der Menſchen nicht der Friede, ſondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, ſondern die ungebändigte Selbſtſucht der rohen Natur, ein wildes Chaos ringender Kräfte, wo ſtatt der Vernunft die Begierden herrſchen.

Aber dieſer Zuſtand des reinen Naturrechts kann ſich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe aller mit allen ein Widerſpruch, welcher im Sinne des Naturrechts ſelbſt nicht ertragen werden kann, und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals ein ſolcher vollkommener Kriegszuſtand des menſchlichen Lebens ſtattfindet. Denn das Naturrecht will die Selbſterhaltung der Individuen, der Kampf hingegen iſt deren gegenſeitige Vernichtung: dort ſucht jeder Einzelne ſein Daſein zu ſichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht, an die des Genuſſes die Gefahr, und wenn der Zuſtand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, ſo erzeugt im Gegentheil der Zuſtand des Kampfes die größtmögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger ſein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Daſein? Der Kampf iſt mithin die Verneinung des Naturrechts; darum verlangt dieſes nothwendig deſſen entſchiedene Aufhebung.

So lange die Menſchen einander bekämpfen, ſind alle Rechte unſicher. Wirkliche Geltung gewinnen ſie erſt in dem ſichern Leben, und dieſes iſt nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unſicher war das menſchliche Leben, ſo lange es im gewaltſamen Kampfe begriffen war, wo ſich die Kraft jedes Einzelnen mit ausſchließender Selbſtſucht geltend machte und das Naturrecht dem Fauſtrechte gleichkam. Sicher dagegen wird das menſchliche Leben, wenn ſich die ſelbſtſüchtigen Kräfte vereinigen und auf dieſe Weiſe einen Zuſtand gemeinſamer Macht und gemeinſamer Rechte bilden. Nur das gemeinſame Recht iſt ſicher, nur das ſichere Recht iſt wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem iſolirten oder vereinzelten Individuum, ſondern allein in der Geſellſchaft ſtattfinden, und dieſe muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszuſtand betrachtet werden.

### 2. Das Staatsrecht.

Was iſt die Geſellſchaft? Eine Menge von Individuen, die ſich nicht mehr bekämpfen, ſondern vertragen, alſo eine gemeinſame Macht bilden, welche über den Einzelnen ſteht und darum das Recht hat, ſie zu beherrſchen. Die Geſellſchaft iſt demnach die naturrechtliche Verbindung der Menſchen oder die Herrſchaft einer Menge. Dadurch wird die Herrſchaft des Individuums gebrochen und der Macht deſſelben die feſte Schranke geſetzt; der Streit der menſchlichen Naturkräfte iſt geſchlichtet und der Grund zu einer bürgerlichen Lebensordnung gelegt.

Unter der Herrſchaft einer Menge (imperium multitudinis) verſtehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und geſetzmäßigen Willens über den einzelnen, alſo ein Verhältniß, welches in jedem Staatsleben die erſte Bedingung ausmacht und ohne welches der Staat in keiner Form exiſtiren kann. Es ſoll daher mit dieſer Erklärung jetzt keine beſtimmte Staatsform hervorgehoben, ſondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterſchieden werden. Das natürliche Leben iſt die Herrſchaft der Begierden, alſo die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben iſt die Herrſchaft der Vielen, alſo die Unterordnung der Einzelnen.

Was nun den Uebergang von jenem Zuſtande in dieſen, die Verwandlung des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht betrifft, ſo liegt hier für die Naturaliſten der Politik ein bedenklicher Punkt, deſſen Schwierigkeit Spinoza erkannt und zu löſen geſucht hat. Denn Naturrecht und Staatsrecht müſſen

ſich gegenſeitig ausſchließen, da jenes in der Herrſchaft, dieſes in der Unterordnung der Einzelnen beſteht. Wie laſſen ſich dieſe entgegengeſetzten Zuſtände verknüpfen? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernſt macht, ſo iſt zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernſtlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben ſelbſt zurückführt. Die naturaliſtiſche Politik zeigt in hervorragenden Beiſpielen dieſe beiden Extreme: das erſte in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, das andere in J. J. Rouſſeau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöſt; ſie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil ſie in Hobbes den Naturzuſtand vollkommen vernichtet und in Rouſſeau gar nicht verläßt. Spinozas Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rouſſeau. Es iſt unmöglich, die Naturgeſetze umzuſtoßen, darum iſt es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Dies war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, welche ſich auf die Naturgeſetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatsſphäre vollkommen verneint oder wenigſtens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein ſolcher Vertrag iſt nach den vorausgeſetzten Grundbegriffen eine unmögliche Handlung. Spinoza denkt in dieſem Punkte folgerichtiger, als ſein Vorgänger. Es ſteht ihm feſt, daß die Naturrechte ebenſo wie die Naturgeſetze ewige Gültigkeit haben, daß man ſie daher nicht durch irgend eine Uebereinkunft nichtig machen könne; der Staat gilt ihm nicht als das aufgehobene, ſondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, ſondern nur die gefährliche Seite des Naturzuſtandes ſoll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen ſoll hier beſeitigt werden: darum iſt der einzige Unterſchied zwiſchen dem naturrechtlichen und ſtaatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daſeins. „Was die Politik betrifft", erwiedert Spinoza auf eine an ihn gerichtete Frage, „ſo beſteht der Unterſchied zwiſchen mir und Hobbes darin, daß ich das Naturrecht ſtets unverletzt erhalte und das Recht der Obrigkeiten gegen die Unterthanen genau nach dem Maße ihrer Macht abwäge".[1]

Das ruhige und geſicherte Leben iſt bei Spinoza der höchſte Zweck, welchen die Geſellſchaft erſtrebt, oder, um uns in dieſem Falle genauer

[1] Discrimen inter me et Hobbesium in hoc consistit, quod ego jus naturale semper sartum tectum conservo. Ep. L. (Op. I. pg. 635).

als der Philoſoph ſelbſt auszudrücken, das Streben nach Sicherheit iſt der alleinige Grund, aus welchem die Geſellſchaft folgt. Dieſes Streben iſt eine naturgeſetzliche Nothwendigkeit. Wenn in der Natur alles nach Selbſterhaltung ſtrebt, ſo wird auch von den Naturrechten daſſelbe gelten müſſen. Nun iſt der geſicherte Rechtszuſtand nur in der Geſellſchaft oder im Staate möglich, darum iſt dieſer eine nothwendige Folge der Naturgeſetze, denn er bildet das wirkliche Daſein der Naturrechte, welche unſicher und mehr eingebildet als wirklich ſind, ſo lange ſie im atomiſtiſchen Naturzuſtande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der ſpinoziſtiſchen Politik der Staat ſich weniger auf die willkürlichen Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menſchen gründet und nicht in dem übertragenen, ſondern in dem natürlichen Rechte der Geſellſchaft beſteht.[1]

Daraus folgt von ſelbſt, daß es dieſem ſo begründeten und berechtigten Staate nicht möglich iſt, aus den Menſchen andere Weſen zu machen, als ſie von Natur ſind; er geſtaltet den wechſelſeitigen Verkehr der Individuen nur nach der Richtſchnur äußerer Legalität und bringt dieſelben in kein moraliſches oder gemüthliches Verhältniß: ſie bleiben eben ſo ſelbſtſüchtig und im Grunde feindſelig gegen einander geſinnt, wie im Naturzuſtande, ſie begeben ſich nur des gegenſeitigen Kampfes, weil ſie die Furcht und Gefahr los ſein wollen; ſie verbinden ſich in dem ſelbſtſüchtigen Intereſſe der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszuſtande des Staates eben ſo wie in dem ungebundenen der Natur. Spinoza ſelbſt giebt ausdrücklich dieſe wichtige und folgerichtige Erklärung: „Das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Menſch handelt ſowohl im natürlichen als auch im bürgerlichen Leben nach den Geſetzen ſeiner Natur und ſorgt für das eigene Wohl; er wird, behaupte ich, in beiden Zuſtänden von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun und das Andere zu laſſen; der hauptſächliche Unterſchied zwiſchen Natur und Staat beſteht nur darin, daß im Staate alle daſſelbe fürchten und darum die gemeinſame Sicherheit zum Object ihres Strebens und zur Regel ihres Verhaltens machen.“[2]

---

[1] Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus. Tract. pol. Cap. III. § II. Cap. V. § I—II. — [2] Cap. III. § III.

Aus dem Begriff des Staates als der naturrechtlich verfaßten Geſellſchaft ergeben ſich ſeine Grenzen, Functionen und Formen. Da derſelbe das menſchliche Naturrecht zu verwirklichen hat, ſo darf er die Naturrechte der Einzelnen nicht aufheben, ſondern nur ſo weit beſchränken, als es die Sicherheit aller und ſeine eigene Exiſtenz verlangt. Das Naturrecht des Staates iſt ſeine Selbſterhaltung, die darin beſteht, daß die Geſetze herrſchen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgeſetz gegenüber werden die Einzelnen Unterthanen, und da ſie alle denſelben Geſetzen gehorchen müſſen, ſo kommen ſie in den Zuſtand geſetzmäßiger Gleichheit und werden Bürger. Das Recht der Geſetze iſt, ihre Geltung unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorſam der Bürger zu erzwingen; daher ſie nur ſolchen Gehorſam fordern dürfen, der ſich erzwingen läßt.

Wenn es im Menſchen ein Vermögen giebt, welches keinem äußeren Zwange unterliegt, ſo endet hier die Wirkſamkeit der Geſetze, und das Staatsrecht findet an dieſer Stelle ſeine Grenze. Nun können niemals Geſinnungen, ſondern nur Handlungen erzwungen werden, nur ſolche, welche in die äußere Rechtsordnung fallen. Mithin erſtreckt ſich die Rechtskraft der Staatsgeſetze nur auf das Gebiet der äußeren Handlungen, und die ganze Sphäre der menſchlichen Geſinnung iſt nach ihrer natürlichen Beſchaffenheit frei von jedem Zwange und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgeſetze. Die menſchliche Geſinnung äußert ſich in Urtheilen und Gefühlen, in Wiſſenſchaft und Glaube, in Philoſophie und Religion, in Lehre und Cultus. Dieſe Aeußerungen des menſchlichen Geiſtes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen und gehören darum nicht in das Rechtsgebiet des Staates; ſie können nicht befohlen werden, weil ſie nicht erzwungen werden können. Wenn es die Staatsgewalt verſuchte, ſo würde ſie den freien Gebrauch der menſchlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht vernichten und eben dadurch ihren eigenen Beſtand am meiſten gefährden. Vielmehr müſſen die Theorien dem Staate gleichgültig ſein, weil ſie niemals ſeine Sicherheit bedrohen, außer wenn man ſie unterdrückt, und vor allem muß die Religion in dem menſchlichen Gemüthe ihr freies und ſicheres Stillleben führen dürfen: ſie ſoll weder dienen noch herrſchen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen noch als Glaube mit den Staatsgeſetzen vermiſcht werden. Denn die Religion iſt das Verhältniß der Menſchen zu Gott, und der Staat iſt das Verhältniß der Menſchen unter einander. Was wäre auch die Er-

kenntniß und Liebe Gottes, wenn ſie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanſtalt?[1]

Das ſociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen iſt vollkommen unabhängig von wiſſenſchaftlichen und religiöſen Meinungen; ebenſo iſt Wiſſenſchaft und Religion und damit das geſammte Geiſtes- und Gemüthsleben der Menſchen unabhängig von der naturrechtlichen Verfaſſung der Geſellſchaft. Der ſpinoziſtiſche Staat iſt kein platoniſcher, der durch Philoſophen regiert wird, kein kirchlich-ſcholaſtiſcher, der auf religiöſen Grundlagen beruht und von Prieſtern abhängt, auch kein despotiſcher, wie Hobbes' „Leviathan", der die Individuen verſchlingt, die Geſinnungen der Menſchen beherrſcht, ſeine Gewalt auf die Geiſter erſtreckt und die Religion unter die politiſchen Maßregeln rechnet; er bildet keine Erziehungsanſtalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, ſondern eine reine Rechtsordnung, welche das äußere Leben ſichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Geſetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unſicherheit und Noth des menſchlichen Lebens, beſchränkt ſich dieſer Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu ſein, wodurch das friedliche Zuſammenleben der Menſchen erzwungen und die Auflöſung der bürgerlichen Geſellſchaft in den geſetzloſen Naturzuſtand verhindert wird.

Das Staatsrecht iſt gemeinſames Naturrecht, darum erſcheint es in der Form des Geſetzes, welches Gehorſam fordert, während das atomiſtiſche Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, welche ausſchließend ihre ſelbſtſüchtige Befriedigung ſuchte. Die Begierden ſind von Natur gleichberechtigt, das größere Recht muß durch die größere Macht errungen werden, deren allein gültiger Beweis der glücklich beſtandene Kampf iſt. Dagegen iſt das Geſetz von vornherein mächtiger als das Individuum, welches ihm widerſtrebt, denn es iſt ein gemeinſamer Wille und eine öffentliche Gewalt: daher kein fragliches, ſondern ein entſchiedenes Recht, und jede widergeſetzliche Handlung ein entſchiedenes Unrecht. Unrecht iſt demnach ein bürgerlicher Begriff, der erſt in Folge der Geſellſchaft entſteht, die dem Individuum als herrſchende Macht gegenübertritt, während im reinen Naturzuſtande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden kann, weil es hier kein endgültiges oder ausgemachtes Recht giebt. Erſt im Staat wird das Recht, indem es als Geſetz gilt, eine wirkliche unwiderſtehliche Macht. Was mit dieſem

[1] Tract. polit. Cap. III. § VIII—X. Cap. VI. § L. Cap. VII. § XXVI.

Recht übereinſtimmt, iſt im Sinne des Staates gerecht, und was ihm zuwiderläuft, ungerecht. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, iſt ein Verdienſt; jede, die ſie verletzt, ein Verbrechen. Hieraus erklärt ſich die wahre Bedeutung dieſer geläufigen Worte: ſie bezeichnen weder natürliche noch ſittliche Vorſtellungen, ſondern conventionelle Werthe, ſie folgen nicht aus dem Weſen des Menſchen, ſondern aus einer äußeren im Intereſſe gemeinſamer Sicherheit gemachten Uebereinkunft. „Gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienſt ſind nicht zum Weſen des Geiſtes gehörige, ſondern durch äußere Satzung entſtandene Begriffe (notiones extrinsecae)."[1]

Im Naturzuſtande handelt jedes Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zu ſeinem Beſten, wie es dasſelbe eben verſteht und zu erreichen im Stande iſt; im bürgerlichen Zuſtande handelt die Geſellſchaft im Namen und Intereſſe aller. Dort nennt der Einzelne ſeinen Vortheil gut und ſeinen Schaden böſe, hier entſcheidet der Staat, was allen förderlich oder ſchädlich iſt: er muß Geſetze geben und die gegebenen auslegen. Vorher durfte der Einzelne kraft ſeines Naturrechts jede Verletzung abwehren und rächen, jetzt gilt jeder Angriff auf ſeine Sicherheit als eine Geſetzesverletzung, welche der Staat zu erkennen und zu vergelten hat: er muß richten und ſtrafen. Die Geſetze wollen nicht bloß eingeführt, ſondern auch ausgeführt und das geſammte öffentliche Leben nach ihrer Richtſchnur geordnet werden: daher muß der Staat den Geſetzen gemäß regieren. Das Staatsrecht fordert die Gründung einer geſetzgebenden, richtenden und regierenden Gewalt, die in jedem bürgerlichen Gemeinweſen vorhanden ſein muß, aber auf verſchiedene Art conſtituirt ſein kann: darnach unterſcheiden ſich die Staatsformen oder Verfaſſungen.

Der Naturzuſtand beſteht im Widerſtreit, der Staat in der Vereinigung aller, daher wollen auch die Staatsgewalten im gemeinſamen Intereſſe und zur Aufrechthaltung der gemeinſamen Macht und Ordnung vereinigt ſein; ſie dürfen nicht ſo getrennt werden, daß der Machtfülle des Staats Eintrag geſchieht, und nicht dergeſtalt in einem einzelnen Individuum zuſammengefaßt werden, daß der gemeinſame Rechtszuſtand leidet. Die Selbſterhaltung des Staats erlaubt weder die Vereinzelung noch die Theilung ſeiner Gewalten: jene führt zur despotiſchen Monarchie, welche Spinoza verwirft, dieſe zur repräſentativen,

[1] Eth. IV. Prop. XXXVII. Schol. II.

die er nicht kennt; die Theorie der ersten sah er in Hobbes vor sich, die der zweiten, welche Locke begründen sollte, hat er nicht erlebt. Nach Hobbes ist die absolute Staatsgewalt unbeschränkt, nach Spinoza ist sie innerhalb ihrer nothwendigen Grenzen absolut. Die richtige Staatsverfassung, wie sie der letztere vorstellt, soll die Gewalten concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, sie soll der Staatsmacht den Charakter der Einheit geben und erhalten, ohne den der gemeinsamen Herrschaft zu vernichten. Denn Hobbes' Leviathan ist kein Staat, sondern ein Individuum, dessen Naturrechte allein gelten auf Kosten aller anderen; eine solche Verfassung, wenn man das Wort hier brauchen darf, ist keine naturrechtliche Gesellschaft, kein status civilis, sondern bleibt eigentlich status naturalis und kann nur als der Sieg des Stärksten im Kriege aller mit allen angesehen werden. Aber der Staat soll diesem Kriege gründlich und für immer ein Ende machen, seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand, seine Unterthanen sind nicht Sklaven, sondern Bürger, seine Herrscher nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten.[1]

Daher läßt Spinoza nur diejenigen Staatsformen als rechtmäßig gelten, in welchen die höchste Gewalt sich auf den gemeinsamen Willen gründet und als Organ, nicht als Herr der Gesellschaft handelt. Der Träger dieser Staatsgewalt kann einer, einige, alle sein: im ersten Fall ist die Staatsform monarchisch, im zweiten aristokratisch, im dritten demokratisch. In der Monarchie herrscht der Fürst mit seinen Ministern, in der Aristokratie die Patricier und deren Senat, in der Demokratie das versammelte Volk. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geordnetes Staatsleben stattfinden, aber sie haben nicht denselben Grad der Festigkeit. In der Demokratie ist der Staat dem Wechsel der Personen und den Störungen der Parteien ausgesetzt, in der Monarchie drohen ihm die Gelüste despotischer Willkür; dort ist die öffentliche Gewalt zu vielköpfig, um den Charakter der Einheit zu erhalten, hier zu vereinzelt, um den der Gemeinsamkeit zu wahren. In der Aristokratie ist die Ausübung der Staatsgewalt bei einer gewählten Körperschaft (Senat), deren verhältnißmäßig große Zahl den Gefahren der Oligarchie vorbeugen und deren gesetzliches Verhalten durch ein Syndikat überwacht werden soll. In der Demokratie ist die Ausübung der Staatsgewalt beim Volk, bei allen durch ihre Geburt berechtigten Bürgern, daher kann dieselbe nicht durch Wahl bedingt,

[1] Tract. pol. Cap. V. § VI.

ſondern nur durch Geſetze eingeſchränkt werden, wie es z. B. eine Frage geſetzlicher Beſtimmungen iſt, wie alt jemand ſein muß, um ſein Bürgerrecht zu bethätigen, ob Frauen Staatsämter verwalten dürfen oder nicht u. ſ. w. Mit der Verneinung der letzteren Frage bricht der politiſche Tractat ab, ohne die demokratiſche Staatsform ausgeführt zu haben.[1]

Spinoza unterſcheidet zwei Arten der Ariſtokratie, welche innerhalb dieſer Verfaſſung gleichſam die Einherrſchaft und Vielherrſchaft darſtellen. Entweder herrſcht über das geſammte Staatsgebiet das Patriciat einer Stadt oder mehrerer: in dem erſten Fall iſt der Staat centraliſirt, im zweiten föderirt; Beiſpiele jener Art ſind im Alterthum Rom, in der neueren Zeit Venedig und Genua, das nächſte Beiſpiel dieſer ſind die vereinigten Niederlande. Bei den Gefahren und Unſicherheiten, die dem Gemeinweſen aus der Natur der monarchiſchen und demokratiſchen Verfaſſung erwachſen — dort droht der Deſpotismus, hier die Anarchie —, giebt Spinoza der ariſtokratiſchen Staatsform den Vorzug, er hält von ihren beiden Arten die zweite für die beſſere, weil ſie durch ihre förderative Einrichtung mehr als die erſte gegen die Gefahren der Oligarchie geſchützt iſt; dieſe Form der ariſtokratiſchen Föderativpolitik nach Art der Generalſtaaten erſcheint ihm ſo feſt und beſtändig, daß ein ſolcher Staat unmöglich ſich ſelbſt zerſtören und nicht aus inneren Urſachen, ſondern nur durch äußere Schickſale zu Grunde gehen könne. Freilich haben die Niederlande ſelbſt durch die Wiedereinführung eines Oberhauptes den Charakter ihrer Verfaſſung nicht aufrecht erhalten, aber nicht die Staatsform ſei daran Schuld geweſen, ſondern die mangelhafte, dem ariſtokratiſchen Gemeinweſen widerſtreitende Einrichtung des regierenden Senats, nämlich die zu geringe Anzahl ſeiner Mitglieder.[2] Das beſte Mittel, die Bürger in der Erfüllung ihrer Pflichten zu erhalten, iſt nicht die Furcht vor dem Geſetz und der Strafe, ſondern das Intereſſe ihrer Sicherheit und Freiheit, wie die Ausſicht auf die Erwerbung politiſcher Aemter und Ehren. Im Uebrigen iſt der politiſche Ehrgeiz verwerflich, denn die Sucht nach öffentlichen Belohnungen verräth mehr den Sinn des Sklaven als den des freien Mannes. Unter dieſen «praemia virtutis», die er verwirft, nennt Spinoza auch die Bildſäulen![3]

[1] Tract. pol. Cap. XI. § I—IV. — [2] Tract. pol. Cap. VIII—X. — [3] Tract. pol. Cap. X. § VII. Caeterum imagines, triumphi et alia virtutis incitamenta magis servitutis quam libertatis sunt signa. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 187 flgd.

Im Gegensatz zu Hobbes soll nach der Lehre unseres Philosophen im monarchischen Staat das Gesetz nicht vom Willen des Fürsten abhängen, sondern vielmehr das umgekehrte Verhältniß stattfinden. Das Gesetz bindet die fürstliche Willkür. Die königliche Macht soll durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt werden; sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber im Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit seiner Mitglieder eine genügende Bürgschaft gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus bietet. Spinoza denkt sich eine Art demokratischer Monarchie, welche weniger durch geschriebene Gesetze, als durch die Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das Gemeinwohl ausschließt, er läßt die geschichtlich gegebenen Verhältnisse außer Acht, und sein Entwurf kann nicht als ein ernstlicher, politischer Plan, sondern nur als ein Versuch angesehen werden, die Staatsmaschine in monarchischer Form auszuführen. Wie sehr er auf die Abwehr des Despotismus bedacht war, zeigt das Bild des freiwillig gebundenen Ulysses, welches er dem Fürsten seines Staates vorhält. „Die Grundlagen der fürstlichen Macht müssen für ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Dies läßt sich an dem Beispiele des Ulysses anschaulich machen. Seine Gefährten befolgten seinen Befehl, als sie ihn, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, nicht losbinden wollten, obwohl er es unter vielen Drohungen verlangte; und es erschien als ein Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, welche oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, dann gäbe es überhaupt keine feste Ordnung.“[1]

Man kann die Frage aufwerfen, welche jener drei Staatsformen nach Spinozas Ansicht überhaupt die beste sei, ohne Rücksicht auf die gewöhnlichen Mängel menschlicher Zustände und Charaktere. Der Philosoph hat diesen Punkt öfter in seinen politischen Schriften berührt und, wenn nicht in ausführlicher, doch in bestimmter Weise

[1] Tract pol. Cap. VII. § I.

entſchieden. Der naturgemäße Staat iſt der beſte. Da nun Naturrecht und Macht identiſch ſind, ſo iſt der beſte Staat der mächtigſte, und da die Macht um ſo größer iſt, je mehr Kräfte ſie in ſich vereinigt, ſo iſt der mächtigſte Staat der einmüthigſte. Einmüthig aber ſind die Menſchen nur in der Vernunft, darum iſt derjenige Staat der beſte, welcher von dem vernünftigen und einmüthigen Geiſte aller gelenkt wird.[1]

Dies iſt nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke eingerichtet und durch friedliche Uebereinſtimmung erhalten wird, während die kriegeriſch errungene Herrſchaft eine machiavelliſtiſche Politik bedarf, um ſich zu behaupten.[2] Darum iſt die beſte Staatsform die demokratiſche, welche den naturrechtlichen Zuſtand der Menſchen ſichert und die politiſche Aufgabe vollkommen löſt, indem ſie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung zwiſchen dem status naturalis und dem status civilis wirklich zu Stande bringt. Spinozas Staatslehre ſucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menſchen oder die Uebereinſtimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit. Da nun im reinen Naturzuſtand die Gleichheit fortwährend bedroht und in dem monarchiſchen und ariſtokratiſchen Staate nur unvollkommen dargeſtellt wird, ſo iſt ihrer urſprünglichen Richtung nach die Staatsidee unſeres Philoſophen mit der Demokratie einverſtanden.

Daher iſt auch ſeine erſte politiſche Schrift, der theologiſch-politiſche Tractat, in dieſem Sinne verfaßt; hier gilt die demokratiſche Staatsform als der vollkommene, der natürlichen Freiheit der Menſchen adäquate Rechtszuſtand. Eine Demokratie, deren Princip die Geltung des natürlichen Individuums iſt, ſtellt ſich allen antiken und ſcholaſtiſchen Staatsideen ſchroff gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwiſchen Hobbes und Rouſſeau fanden, ſo ſcheint in ihm ſelbſt dieſer Uebergang in entgegengeſetzter Richtung ſtattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologiſch-politiſchen Tractat die Ideen Rouſſeaus voraus, während er in ſeiner Staatslehre bis zu einem gewiſſen Punkt, den wir bezeichnet haben, ſich Hobbes annähert, wohl unter deſſen litterariſcher Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Geſellſchaft für die Hauptſache im Staate.

---

[1] Tract. pol. Cap. III. § VII. — [2] Ibid. Cap. V. § VI.

Nachdem er in jener erſten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergeſetzt hat, giebt er folgende abſchließende Erklärung: „Hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratiſchen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte beſonders über dieſe Verfaſſung reden, weil ſie meiner Anſicht nach der Natur am angemeſſenſten iſt und die Freiheit am nächſten erreicht, welche die Natur jedem Individuum ertheilt hat. Denn hier überträgt niemand ſein Naturrecht auf ein anderes Individuum, ſo daß er ſelbſt jeden ferneren Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, ſondern er überträgt es auf die Majorität der ganzen Geſellſchaft, von der er ſelbſt einen Theil ausmacht. Und bei dieſer Verfaſſung bleiben alle, wie früher im Naturzuſtande, gleich. Ich habe deshalb gefliſſentlich dieſe Staatsform allein behandeln wollen, weil ſie für meine Abſicht in dieſem Werk die wichtigſte iſt, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu reden.“ [1]

Die ſpätere Staatslehre, da ſie vor allem auf die Sicherheit des Lebens Bedacht nahm, mußte ſich mehr der ariſtokratiſchen und monarchiſchen Staatsform zuneigen. Auch konnte Spinoza nach den Erfahrungen, welche er gemacht hatte, und bei ſeiner Kenntniß der menſchlichen Natur ſchwerlich für eine Maſſenherrſchaft geſtimmt ſein. Doch ſoll man zum Zeugniß ſeiner ariſtokratiſchen Denkweiſe nicht immer einen Ausſpruch anführen, welchen Spinoza keineswegs in dieſer Abſicht gethan hat: „Das Volk ſchreckt, wenn es nicht zittert; es iſt zu fürchten, wenn es ſich nicht ſelbſt fürchtet“. Das Wort iſt dem politiſchen Tractate entnommen, aber es findet ſich hier in einem Zuſammenhange, welcher nicht erlaubt, im Sinne Spinozas daraus ein ariſtokratiſches Stichwort zu machen. Nicht er ſagt dieſes Wort, ſondern er läßt es diejenigen brauchen, welche Feinde der öffentlichen Freiheit ſind und nicht wollen, daß man der monarchiſchen Gewalt einen Damm ſetze. Er parodirt die Leute, welche mit dem «terret vulgus, nisi paveat» auf die bürgerliche Freiheit herabſehen. Das Wort iſt richtig, entgegnet Spinoza, aber es gilt für alle. Nachdem er die fürſtliche Herrſchaft im Staate eingeſchränkt hat, damit ſie nicht in Despotismus ausarte, wendet er ſich gegen die Abſolutiſten, welche nach Hobbes' Vorbild die königliche Macht von jeder Beſchränkung

[1] Tract. theol. pol. Cap. XVI. (Op. I. pg. 367).

freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten. „Unsere hier dargestellten Ansichten werden alle belachen, welche die Fehler der menschlichen Natur nur dem Volke zuschreiben und meinen, daß die Masse sich nicht bezähmen könne und schrecklich sei, wenn sie nicht zittre, daß sie entweder sclavisch diene oder übermüthig herrsche und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur ist eine und allen gemeinsam. Sie sind alle übermüthig, wenn sie herrschen und schrecklich, wenn sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da, wo einer oder einige herrschen, welche nicht das Rechte und Wahre, sondern nur die Größe ihrer irdischen Macht im Auge haben.“ [1]

### 3. Der Staat und das Individuum.

Vergleichen wir den spinozistischen Staat mit der Natur des Menschen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine Bedeutung für den Einzelnen dieselbe, gleichviel ob seine Regierung aus vielen oder wenigen besteht, ob seine Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Daseins bezwecken. Unter allen Umständen schließt dieser Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in sich, und sein Begriff ist darum vollkommen erschöpft durch den der Gesellschaft. Wie sich das Individuum von der Gesellschaft unterscheidet, ebenso unterscheidet es sich vom Staat. Nun leuchtet ohne weiteres ein, wie das gesellschaftliche und menschliche Leben nicht eine und dieselbe Sphäre beschreiben, sondern jenes vielmehr einen Theil des letzteren bildet. Es giebt vieles, das ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfnisse, die Sicherheit meines äußeren Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates, und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze; es giebt anderes, das ich entweder gar nicht vermag oder aus mir selbst vollbringen muß, wobei ich weder unterstützt noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigenthümliche Sphäre, welche sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschließt. Gesellschaft und Individuum bilden gleichsam zwei Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Mensch als solcher geht nicht ohne Rest auf in das öffentliche und gemein-

[1] Tract. polit. Cap. VII. § XXVII.

same Staatsleben. Der Mensch lebt nicht immer und nicht mit allen seinen Interessen in der Gesellschaft: darum muß ihm die Philosophie in die Einsamkeit folgen, um jene Vermögen der Menschennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keinem Rechtsgesetz abhängt und durch keine Rechtsschranken gehemmt wird.

Der Staat oder die Gesellschaft folgt aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum gilt das natürliche Individuum als der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge. Die politischen Principien sind nach den Begriffen Spinozas nicht Grundsätze, sondern Folgesätze; der Staat ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur. Wenn es erlaubt wäre, nach Zweckbegriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Bei den Alten galt der Satz: das Ganze ist vor den Theilen, der Staat ist früher als die Einzelnen und verhält sich zu diesen, wie der Organismus zu seinen Gliedern; dagegen bei Spinoza und überhaupt in der naturalistischen Politik der Neueren gilt der entgegengesetzte Grundsatz: die Theile sind früher als das Ganze, darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, sondern nur einen relativen und eingeschränkten Werth, der von dem Interesse der Gesellschaft abhängt; er ist eine nützliche und rein praktische Einrichtung, welche dem Gemeinwohle dient, eine gemeinschaftliche Lebensversicherung, welche von den menschlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als zur Erhaltung des Ganzen nothwendig ist. Alle Kräfte daher, die zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft nichts beitragen, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen; der Staat gewährt dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen und erlaubt diesen ihre friedliche Aeußerung, weil er überhaupt alle natürlichen Rechte sichert, aber er selbst kann nichts davon brauchen, weil er sie nicht in seiner mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt er die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte. Unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen, und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker?

Im Geiſte Spinozas gilt der Staat als Product der Individuen, dieſes Product beſteht in dem mechaniſch verfaßten Gemeinweſen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der anderen das Individuum vom Staate abgeſondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menſchliches Product iſt, ſo muß ſich das Individuum als deſſen Urheber und letzte Rechtsquelle anſehen: damit verliert derſelbe ſeine unbeſtrittene Autorität, jene Meiſterſchaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte: er iſt eine gemachte Rechtsanſtalt, entſtanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit dieſem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät noch Patriotismus, ſondern nur durch Intereſſe zuſammen, es kennt den natürlichen Urſprung deſſelben und weiß daher, daß er keine letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat, daß die gemachte Rechtsanſtalt im Nothfall auch anders gemacht werden kann. Im Hintergrunde der Staatsrechte ſtehen fortwährend die Menſchenrechte als deren drohende Aufſeher, und ſo mechaniſch befeſtigt dieſes Staatsgebäude in ſeiner Verfaſſung erſcheint, ſo revolutionär iſt es in ſeinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtſein ſeiner Autorſchaft fühlt ſich dem Staate gegenüber als deſſen überlegene und gleichſam eminente Urſache und erblickt in den Geſetzen deſſelben bewegliche Rechtsbeſtimmungen, aber keine ſittlichen Normen. In dieſem Staatsleben giebt es keine Religion, welche den Einzelnen mit dem Staate verbindet als mit ſeiner Subſtanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Geſetzen, wie es das Alterthum gehabt und ſelbſt in ſeinem kühnſten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, welches ihn als einen Feind des Staates verdammte, konnte den Sokrates in jener eingeborenen, religiöſen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates nicht wankend machen: er verweigerte dem Freunde die Flucht, weil ihn die Geſetze Athens verurtheilt hätten, und ſo lange er denken könne, ſei er dieſen Geſetzen unterthan geweſen, ja ſchon vor ſeiner Geburt habe er in ſeinen Eltern gleichſam präexiſtirt als ein Bürger Athens.

Dieſes religiöſe Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden iſt, wird von dem politiſchen Verſtande der neuern Philoſophie vollkommen aufgelöſt; der Staat wird in ſeine natürlichen Elemente zerſetzt und das Staatsgebäude daraus zuſammengefügt wie eine Maſchine. Dem

gemachten Staate gegenüber wird das Individuum ſouverän, dem mechaniſchen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das den Staat überragende Selbſtgefühl, an die Stelle der patriotiſchen Theilnahme die politiſche Indifferenz. Dieſe beiden Züge folgen aus demſelben politiſchen Bewußtſein und bilden die natürliche Geſinnung, womit hier der Einzelne den Staat anſieht. Wenn dieſer nichts weiter iſt, als nur das geordnete Zuſammenleben der Menſchen, ſo müßte das Individuum in der That nicht mehr ſein, als „ein geſellſchaftliches Thier", wenn es ſich vollkommen in dieſem Staate befriedigen ſollte. Das geſammte innere Menſchenleben ſchließt ſich nothwendig von dem äußern Staatsleben aus und beſchreibt in dem einſamen Individuum ſeine eigenthümliche und unabhängige Sphäre.

Je geiſtesmächtiger daher ein Individuum iſt, um ſo mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß ſeiner natürlichen Geiſteskräfte, um ſo gleichgültiger verhält es ſich darum zu der mechaniſchen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunſt, Philoſophie führen in dieſem Staate ein einſames und vornehmes Stillleben, welches nach ſeiner Anlage gleichgültig geſtimmt iſt gegen die öffentlichen Verhältniſſe, auf welche es nicht einwirken, von denen es nur ſelbſt nicht beſchränkt ſein will. In dieſer gleichſam freiwilligen Verbannung von dem praktiſchen Treiben der ideenloſen Geſellſchaft wird die menſchliche Geiſtesbildung rein theoretiſch.

Sie waren rein theoretiſche Charaktere, die großen Künſtler und Philoſophen dieſes Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das ſtaatsbürgerliche Recht, welches ſie nahmen als einen Nothbehelf zur Sicherheit des äußeren Lebens und zur Ruhe des Geiſtes. Sie haben alle gedacht, was Goethe den Dichter ſagen läßt, welchen er dem Staatsmanne gegenübergeſtellt hat: „Frei will ich ſein im Denken und im Dichten, im Handeln ſchränkt genug die Welt mich ein!" Sie haben alle gedacht, was Spinoza in ſeinem politiſchen Tractate ausſpricht: „Die Sicherheit iſt die Tugend des Staates, aber die Geiſtesfreiheit iſt eine Privattugend".[1]

Doch wie iſt unter den Bedingungen der menſchlichen Natur gemäß der Lehre Spinozas überhaupt eine Geiſtesfreiheit möglich? Dieſe Frage enthält den Kern der Ethik. Sie zerfällt in die beiden Fragen: Was iſt der Geiſt? Was iſt die Freiheit?

[1] Tract. pol. Cap. I. § VII.

## Neuntes Capitel.

## Die Lehre vom menſchlichen Geiſt.

### I. Die Aufgabe der Geiſteslehre.

Wir haben die Staatslehre unmittelbar aus der Affectenlehre und dieſe aus der Körperlehre abgeleitet. Wäre der menſchliche Körper kein Glied oder Theil der Körperwelt, ſo würde er nicht von anderen Körpern in ſo mannichfaltiger Weiſe afficirt werden, er würde dann keine Affectionen, der menſchliche Geiſt keine Idee der letzteren, die menſchliche Natur weder Affecte noch Leidenſchaften haben.

Unter der Herrſchaft der Leidenſchaften ſind wir vollkommen unfrei. Wenn es überhaupt eine Freiheit giebt, ſo kann dieſelbe nur in einer Macht beſtehen, welche die Gewalt der Leidenſchaften aufhebt, und dieſe Macht kann nur bei den thätigen Affecten ſein. Wir leiden, wenn wir von außen, d. h. von anderen Dingen, erregt werden, dieſe ſind die äußeren Urſachen von dem, was in uns geſchieht; ſie ſind nicht die alleinige Urſache unſeres Leidens, denn unſere eigene empfängliche Natur iſt auch dabei im Spiel. Wir leiden mithin, wenn wir von dem, was geſchieht, die alleinige Urſache nicht ſind; alles Leiden iſt ein Vorgang, welcher aus unſerer eigenen Natur nicht allein, ſondern nur zum Theil erklärt werden kann: eine ſolche Urſache aber, aus welcher eine beſtimmte Wirkung nicht vollkommen, ſondern nur zum Theil begriffen werden kann, nennt Spinoza inadäquat. Wir leiden alſo, wenn wir von dem, was in oder außer uns geſchieht, die inadäquate Urſache ſind. Die Erklärung iſt ſo genau, daß ſie ſich umkehren läßt. Wenn wir von dem, was in oder außer uns geſchieht, die inadäquate Urſache ſind, ſo verhalten wir uns leidend. Wir leiden, ſo lange wir nicht allein wirken; wir ſind thätig, wenn wir von dem, was in oder außer uns geſchieht, die alleinige oder adäquate Urſache ſind.[1]

Wir ſind die inadäquate Urſache aller unſerer Leidenſchaften, denn in unſern Leidenſchaften wirken immer andere Dinge mit. Daher

[1] Eth. III. Def. I. II.

iſt die Frage: ob es eine menſchliche Thätigkeit giebt, welche das Leiden ausſchließt, eine ſolche, die aus unſerer Natur vollſtändig begriffen werden kann, oder deren adäquate Urſache wir ſelbſt ſind? Der menſchliche Körper hört nicht auf, von anderen Körpern afficirt zu werden und darum zu leiden; in unſerer körperlichen Natur kann daher jene Thätigkeit, welche die Leidenſchaften beherrſcht, nicht ſtattfinden, ſie wird nur in unſerer denkenden Natur geſucht werden dürfen; ſie kann, wenn ſie überhaupt möglich iſt, nur aus dem Geiſt hervorgehen.

Die Wirkungen des Geiſtes ſind die Ideen. Giebt es ſolche Ideen, die bloß aus dem Geiſt folgen oder deren alleinige (adäquate) Urſache unſere denkende Natur iſt, ſo iſt gefunden, was wir ſuchen. So lange wir von Leidenſchaften befangen und von Begierden nach äußeren Dingen erfüllt ſind, ſtellen wir dieſe Dinge nicht vor, wie ſie ſind, ſondern wie wir ſie begehren: unſere Vorſtellungen ſind nicht klar, ſondern unklar. Die klaren Ideen, welche die Dinge vorſtellen, wie ſie ſind, nennt Spinoza adäquat, die unklaren inadäquat. Nun ſind die unklaren Ideen durch unſere Begierden bedingt, dieſe letzteren ſind nicht bloß durch uns (die begehrende Natur), ſondern auch durch die Dinge außer uns (die begehrten Objecte) verurſacht. Wir ſind daher nur zum Theil die Urſache unſerer Begierden nach den äußeren Dingen, nur zum Theil die Urſache unſerer unklaren Ideen, d. h. der menſchliche Geiſt leidet, ſofern er unklar denkt oder inadäquate Vorſtellungen hat. Die Ideen, welche bloß aus der Natur des Geiſtes folgen, können nicht unklar und inadäquat, ſondern nur klar und adäquat ſein. Wenn es eine Thätigkeit giebt, welche alles Leiden ausſchließt, ſo kann dieſelbe nur kraft des Geiſtes ſtattfinden, dieſe geiſtige Thätigkeit kann nur im klaren Denken, in den adäquaten Ideen, in der wahren Erkenntniß der Dinge beſtehen. Dieſe Erkenntniß allein iſt Nichtleiden, volle Thätigkeit, Macht über die Leidenſchaften oder Freiheit. Mit dieſer Freiheit fällt die Sittlichkeit zuſammen. Wir ſehen zwei Fragen vor uns, welche die letzten und höchſten Probleme der Lehre Spinozas in ſich faſſen: Wie folgt aus dem menſchlichen Geiſte die Erkenntniß? Wie folgt aus der Erkenntniß die Freiheit? Wir haben jetzt die erſte der beiden Fragen zu löſen. Um zu begreifen, wie aus der Natur des Geiſtes die Erkenntniß hervorgebracht wird, müſſen wir wiſſen, worin die Natur des Geiſtes beſteht.

## II. Der Geiſt als Idee des Körpers.

### 1. Die Idee eines wirklichen Dinges.

Alle Dinge ſind Modi der göttlichen Attribute, Wirkungen der göttlichen Vermögen, ſie ſind als Modi der Ausdehnung Körper, als Modi des Denkens Geiſter (Ideen). Jedes einzelne Ding iſt daher zugleich Geiſt und Körper, beide ſind in jedem Dinge ein und dasſelbe Weſen, welches der Geiſt in der Form der Idee und der Körper in der Form der Ausdehnung und Bewegung darſtellt. Daraus erkennen wir, worin das Weſen des Geiſtes beſteht. Denn unter dem Weſen eines Dinges verſtehen wir diejenigen Bedingungen, durch welche das Ding exiſtirt, ohne welche es nicht exiſtiren kann.[1] Nehmen wir nun ein wirkliches Ding als Modus des Denkens, d. h. als Idee, ſo haben wir Geiſt: alſo beſteht das Weſen des Geiſtes darin, daß er die Idee eines wirklichen Dinges ausmacht. Denn zu den nothwendigen Bedingungen des Geiſtes gehört: 1. daß er ein wirkliches Weſen iſt, 2. daß er dieſes wirkliche Weſen in der Form des Denkens, d. h. als Idee, ausdrückt. „Unter Idee", ſagt Spinoza, „verſtehe ich den Begriff des Geiſtes, welchen der Geiſt bildet, weil er ein denkendes Weſen iſt."[2] Dieſe Idee oder dieſer Begriff iſt alſo eine denkende Thätigkeit, ein Product des Geiſtes, eine Wirkung, welche bloß aus der denkenden Natur folgt und deshalb weder als etwas erklärt werden darf, das wir von außen empfangen, wie die Wahrnehmung oder die ſinnliche Vorſtellung, noch als etwas, das ohne körperliche Bewegung nicht zu Stande kommt, wie die Bilder der Dinge und die Worte, mit denen wir häufig die Ideen verwechſeln. Darum unterſcheidet Spinoza die Idee als «conceptus mentis» von der «perceptio» und den «imagines rerum».[3]

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee eines einzelnen, wirklichen Dinges, oder wie bei Spinoza dieſe erſte und allgemeinſte Erklärung lautet: „Was das wirkliche Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts anderes als die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit exiſtirenden Dinges".[4] Er iſt ein einzelnes Weſen, alſo ein endlicher, beſtimmter Modus des Denkens. Da nun der Inbegriff aller Modi des Denkens oder aller Ideen der abſolut unendliche Verſtand iſt, ſo leuchtet ein, daß der menſchliche Geiſt einen Theil des unendlichen

---

[1] Eth. II. Def. II. — [2] Ib. Def. III. — [3] Eth. II. Def. III. Explic. Prop. XLIX. Schol. — [4] Ib. Prop. XI.

Verſtandes ausmacht.[1] Dieſer iſt die unendliche und nothwendige Modification des Denkens, jener eine endliche und zufällige. Der unendliche Verſtand begreift den Zuſammenhang aller Ideen in ſich, und da die Ordnung und Verknüpfung der Ideen gleich iſt der Ordnung und Verknüpfung der Dinge, ſo begreift der unendliche Verſtand alle Dinge in ihrem wahren Zuſammenhange, d. h. er iſt deren vollſtändige Erkenntniß. Nun iſt der menſchliche Geiſt ein Theil des unendlichen Verſtandes, alſo ein Theil der vollſtändigen Erkenntniß der Dinge, er iſt daher vermöge ſeiner Natur eine unvollſtändige oder inadäquate Erkenntniß der Dinge. Wie iſt es möglich, daß aus der Natur des menſchlichen Geiſtes die adäquate Erkenntniß folgt, ohne welche die Macht über die Leidenſchaften nicht möglich iſt? In dieſer Frage liegt die Schwierigkeit.

### 2. Die Idee des menſchlichen Körpers. Ideencomplex.

Iſt der Geiſt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, ſo iſt dieſes das Object jener Idee. Object und Idee ſind verſchieden. Jedes einzelne wirkliche Ding iſt Geiſt (Idee) und Körper. Was in der Natur deſſelben von der Idee verſchieden (nicht Geiſt) iſt, iſt bloß Körper: daher iſt der Körper das nächſte Object des Geiſtes, denn außer dem Geiſt iſt in dem Dinge ſelbſt nichts als der Körper. Das Object des menſchlichen Geiſtes iſt demnach der menſchliche Körper, oder der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. In der Idee des Objects wird vorgeſtellt oder gedacht, was in dem Objecte ſtattfindet. Spinoza lehrt: „Was in dem Object der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, geſchieht, wird von dem menſchlichen Geiſte vorgeſtellt oder davon muß es in dem letzteren eine Idee geben. Wenn nun das Object der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, der Körper iſt, ſo wird in dieſem nichts geſchehen können, was von jenem nicht vorgeſtellt wird.“ „Das Object der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder ein beſtimmter, in Wahrheit exiſtirender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes.“[2]

Je complicirter daher der Körper iſt, um ſo complicirter iſt der Geiſt, welcher die Idee des Körpers bildet; je empfänglicher der Körper für eine Menge äußerer Einwirkungen iſt, um ſo fähiger iſt der Geiſt zu einer Menge von Vorſtellungen. Der menſchliche Körper iſt aus

[1] Ib. Prop. XI. Coroll. Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. — [2] Eth. II. Prop. XII. XIII.

ſehr vielen Körpern zuſammengeſetzt: daher beſteht die Idee dieſes Körpers aus ſehr vielen Ideen. „Die Idee, welche das wirkliche Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nicht einfach, ſondern aus ſehr vielen zuſammengeſetzt.“[1] Wie folgt aus dieſem Ideencomplex die adäquate Erkenntniß der Dinge?

### 3. Die Ideen äußerer Körper. Ideenaſſociation und Gedächtniß.

Der menſchliche Körper wird von anderen Körpern außer ihm in mannichfaltiger Weiſe afficirt. Jede dieſer Affectionen iſt eine Wirkung ſowohl des menſchlichen Körpers, welcher ſolche Eindrücke empfangen, als auch des äußeren Körpers, der ſolche Eindrücke hervorbringen kann. In der Wirkung erſcheint die Natur der Urſache, daher iſt in jeder Affection des menſchlichen Körpers die Natur ſowohl des menſchlichen als auch des äußeren Körpers ausgedrückt. Da nun der menſchliche Geiſt vorſtellt, was im menſchlichen Körper geſchieht, ſo muß er deſſen Affectionen vorſtellen, und da in den letztern die Natur auch des äußeren Körpers mitausgedrückt iſt, ſo folgt, daß der menſchliche Geiſt die Idee eines äußeren Körpers bildet, d. h. daß er auch andere Körper als nur den menſchlichen vorſtellt.[2]

Er iſt die Idee eines wirklichen Dinges, er iſt die Idee des menſchlichen Körpers als eines wirklich exiſtirenden Weſens; nun erſcheint in dem letzteren, ſofern er von außen afficirt wird, auch die Natur eines äußeren Körpers: alſo muß der menſchliche Geiſt auch den äußeren Körper als ein wirkliches Ding, d. h. (nicht bloß als vergangen oder zukünftig, ſondern) als gegenwärtig vorſtellen. Der menſchliche Geiſt bildet daher nothwendig die Idee anderer, äußerer Körper als vorhandener Dinge. Die Vorſtellung eines äußeren, dem Geiſte gegenwärtigen Körpers dauert ſo lange als die Affection, deren äußere Urſache jener Körper iſt, und dieſe Affection dauert, bis eine andere an ihre Stelle tritt.[3] Wenn der menſchliche Körper dieſelbe Affection erleidet, ſo iſt es möglich, daß der menſchliche Geiſt dieſelbe äußere Urſache wieder als gegenwärtig vorſtellt, ohne daß ſie vorhanden oder gegenwärtig iſt.[4]

Nun kann der menſchliche Körper vermöge ſeiner Beſchaffenheit von mehreren äußeren Körpern zugleich afficirt werden, alſo wird auch der menſchliche Geiſt mehrere Ideen zugleich haben, welche ihm die Exiſtenz einer Menge anderer äußerer Körper vergegenwärtigen. Wie

[1] Ibid. Prop. XIV. XV. — [2] Ibid. Prop. XVI. — [3] Eth. II. Prop. XVII. — [4] Ibid. Coroll.

deren Wirkungen oder Affectionen in dem menſchlichen Körper zuſammentreffen, ſo werden auch die Ideen dieſer Affectionen in dem menſchlichen Geiſte zuſammentreffen und eine Art Verbindung (Aſſociation) eingehen. Wenn ſich das Object einer dieſer Ideen dem Geiſte wiedervergegenwärtigt, ſo werden auch die anderen mithervorgerufen, oder der Geiſt wird ſich der letzteren erinnern: aus ſeiner Natur folgt das Gedächtniß. So verſchiedenartig die menſchlichen Naturen ſind, ſo verſchiedenartig ſind ihre Affectionen, ſo verſchieden daher auch die Ideencomplexe, in deren Wiederholung das Gedächtniß beſteht. Die Spuren eines Pferdes werden in dem Soldaten die Ideen des Reiters, Krieges u. ſ. w. hervorrufen, in dem Landmann dagegen die Vorſtellungen des Pfluges, Ackers u. ſ. w. Der Zuſammenhang unſerer Affectionen iſt zufällig, der Zuſammenhang der Dinge nothwendig, er kann nicht anders ſein als er iſt; zufällig iſt die Verknüpfung der Ideen im Gedächniß, nothwendig dagegen die Verknüpfung der Ideen in der Erkenntniß: das Gedächtniß iſt daher weit entfernt, Erkenntniß zu ſein.[1]

## III. Der Geiſt als die Idee des Geiſtes (idea mentis).

### 1. Der menſchliche Geiſt als die Idee ſeines Körpers.

Der menſchliche Geiſt bildet demnach die Idee des menſchlichen Körpers und anderer Körper außer ihm; nun ſind dieſe letzteren alle andern Körper außer dem unſrigen, wir ſtellen daher äußere Körper vor, indem wir ſie von dem unſrigen unterſcheiden. Aus den Ideen der Affectionen folgt demnach, daß der menſchliche Geiſt einen Körper als den ſeinigen vorſtellt, daß er die Idee ſeines Körpers oder das Bewußtſein hat, mit einem von allen anderen unterſchiedenen Körper vereinigt zu ſein.[2] Wenn aber der menſchliche Geiſt einen Körper als den ſeinigen vorſtellt, ſo muß er auch eine Idee von ſich haben und vermöge einer reflexiven Vorſtellung ſich ſelbſt erkennen. Denn die Ideen der körperlichen Affectionen enthalten die Vorſtellung ſowohl des eigenen Körpers als auch anderer außer ihm. Sobald der menſchliche Geiſt dieſe Ideen wahrnimmt, erkennt er ſein eigenes Daſein. Daher der Satz: „Der menſchliche Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers wahrnimmt".[3] Der menſchliche Geiſt iſt

[1] Ibid. Prop. XVIII. Schol. Memoria est nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. — [2] Eth. II. Prop. XIX. — [3] Ibid. Prop. XXIII.

die Idee des menſchlichen Körpers. Aus der Natur des menſchlichen Körpers folgen die Affectionen, aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen die Ideen dieſer Affectionen, aus dieſen Ideen folgt, daß der menſchliche Geiſt die Vorſtellung äußerer, d. h. anderer Körper außer dem ſeinigen, alſo auch die Vorſtellung ſeines Körpers und darum die Vorſtellung ſeiner ſelbſt hat.

### 2. Das Problem der idea mentis.

Hier berühren wir in der Geiſteslehre Spinozas einen Punkt, welchen man häufig als einen der ſchwierigſten und dunkelſten bezeichnet. Der Geiſt ſoll nicht bloß die Idee des Körpers, ſondern zugleich die ſeiner ſelbſt ſein. Er iſt zugleich idea corporis und idea mentis. Da nun mens = idea corporis iſt, ſo iſt idea mentis = idea ideae corporis. Weil der Geiſt idea corporis iſt, darum ſoll er auch idea mentis (idea ideae corporis) ſein. Als Idee ſeiner ſelbſt (Idee der Idee) iſt der menſchliche Geiſt ſelbſtbewußt, als ſelbſtbewußtes Weſen iſt er von allen Dingen und Vorſtellungen unterſchieden. Das Selbſtbewußtſein gilt als der Ausdruck eines ſelbſtändigen, von allen Objecten und Beſtimmungen unterſchiedenen, alſo allgemeinen und unbeſtimmten Weſens.

Kein Modus iſt ſelbſtändig, allgemein, indeterminirt; der menſchliche Geiſt iſt Modus: wie alſo kann der menſchliche Geiſt ſelbſtbewußt oder Idee ſeiner ſelbſt ſein? Wie kann er, deſſen denkende Natur durchgängig determinirt iſt, Selbſtbewußtſein haben, welches erſt durch Abſtraction von allen Modificationen des Denkens, durch Selbſtunterſcheidung von allen beſtimmten Ideen entſteht? So lange der menſchliche Geiſt als Modus gilt, widerſtreitet ihm das Selbſtbewußtſein, und die idea mentis erſcheint als eine unmögliche Beſtimmung, welche ſich in die Lehre Spinozas nur durch einen fahrläſſigen Ausdruck eingeſchlichen haben kann. So ſuchte namentlich Erdmann in einer früheren Schrift den fraglichen Punkt zu erklären. Er hat dabei auf die Bejahung des Selbſtbewußtſeins aus ſogenanntem praktiſchem Bedürfniß ein geringeres Gewicht gelegt als auf die Zweideutigkeit des Terminus «esse formale», ein Ausdruck, welcher von allem körperlichen Daſein und genau genommen, nur von dieſem gelte, aber durch eine Ungenauigkeit, Spinozas auch von den Ideen gebraucht werde. Was in der Ausdehnung als Körper exiſtirt, das exiſtirt im Denken als Idee; es giebt darum nothwendig Ideen aller Körper; nun iſt das körperliche Daſein

gleich dem formalen, es giebt darum Ideen alles formalen Seins. Da nun die Ideen ſelbſt auch bisweilen als formales Sein (esse formale) gelten, ſo redet Spinoza auch von Ideen der Ideen, und eine ungenaue Bezeichnung habe auf dieſe Weiſe die falſche und unmögliche verſchuldet. Esse formale heißt nicht bloß körperlich ſein, ſondern förmlich ſein, d. h. in einer beſtimmten Form des Daſeins exiſtiren, was ſo viel iſt als bewirkt (geformt) ſein. Die beſtimmten Wirkungen ſind die Modi des Denkens und der Ausdehnung, d. h. Ideen und Körper, und ſo konnte Spinoza recht wohl ſagen: «esse formale idearum». Die Ideen, welche förmlich exiſtiren, ſind die Modi des göttlichen Denkens, die denkenden Naturen oder Geiſter. Die idea mentis iſt daher kein fahrläſſiger, durch eine ſchwankende Terminologie veranlaßter Ausdruck; auch hat Spinoza dieſe Bezeichnung nicht etwa beiläufig oder gelegentlich gebraucht, ſondern den Begriff der idea mentis in einer Reihe von Lehrſätzen entwickelt.[1]

### 3. Die Erklärung der idea mentis.

Die idea mentis folgt nothwendig aus dem Begriff des menſchlichen Geiſtes, ſofern derſelbe 1. einen Modus des göttlichen Denkens, 2. die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit exiſtirenden Dinges, 3. die Idee des menſchlichen Körpers ausmacht.

Das göttliche Denken begreift den Zuſammenhang aller Ideen in ſich; die Ordnung der Ideen iſt gleich der Ordnung der Dinge. Was die Dinge in Wahrheit ſind, iſt in dem Zuſammenhang aller Ideen vollſtändig begriffen: daher bildet das göttliche Denken die vollſtändige Erkenntniß aller Dinge, die adäquate Idee jedes Dinges, alſo auch die des menſchlichen Geiſtes, d. h. idea mentis. Nun iſt eine beſtimmte Idee in Gott oder in dem göttlichen Denken nur, ſofern daſſelbe modificirt iſt, denn die beſtimmte Idee folgt nicht unmittelbar aus dem Weſen Gottes, ſondern aus einer anderen Idee, welche wieder aus einer andern folgt, und ſo fort ins Endloſe. Alſo giebt es in Gott eine idea mentis, ſofern das göttliche Denken eine beſtimmte Idee, d. h. die Idee eines beſtimmten Dinges ausmacht. Aber die Idee eines beſtimmten Dinges iſt, was wir Geiſt nennen. Es giebt demnach in Gott eine Idee des menſchlichen Geiſtes, ſofern Gott das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Alſo muß es

[1] J. C. Erdmann: Verm. Aufſ. (1846) S. 180 flgd. In ſeinem jüngſten Werke billigt Erdmann unſere nachfolgende Erklärung. Grundriß (2. Aufl.) Bd. II. S. 66.

im menſchlichen Geiſt eine idea mentis, d. h. eine Idee ſeiner ſelbſt geben: dies folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als eines Modus des göttlichen Denkens.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee eines wirklichen Dinges, jedes einzelne wirkliche Ding iſt ſowohl Körper als auch Geiſt: alſo iſt die Idee dieſes Dinges nothwendig die Idee ſowohl des Körpers als auch des Geiſtes, alſo nicht bloß idea corporis, ſondern auch idea mentis; mithin iſt der menſchliche Geiſt zugleich idea mentis oder Idee ſeiner ſelbſt: dies folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als einer idea rei. Man wende nicht ein, daß Spinoza die Worte res und corpus gleichbedeutend brauche. Hier wenigſtens iſt es offenbar nicht der Fall, ſonſt würde er nicht in erſter Linie erklären, der Geiſt ſei idea rei, und in zweiter, er ſei idea corporis; hier hält er beide Begriffe wohl auseinander. Das Ding iſt Idee und Körper: die Idee des Dinges iſt daher die Idee ſowohl der Idee (idea ideae) als auch des Körpers.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers. Aber dieſe Idee folgt nicht aus dem Körper, ſondern bloß aus der Natur des Geiſtes. Der Körper iſt das Object dieſer Idee, nicht deren Urſache; dieſe letztere iſt bloß der Geiſt, ſofern er ein denkendes Weſen iſt. Die idea corporis iſt demnach ein Product (nicht des Körpers, ſondern) bloß des Geiſtes, ſie geht von ihm aus, ſie wird von ihm erzeugt, ſie iſt ſein Werk, alſo idea mentis. Wenn Spinoza ausdrücklich hervorheben wollte, daß die Idee des Körpers nicht durch den Körper, ſondern durch den Geiſt bewirkt iſt: was konnte er anders thun, als die idea corporis zugleich als idea mentis erklären? In der «idea corporis» iſt der Körper objectiver Genitiv, dagegen in der «idea mentis» der Geiſt ſubjectiver. Was kraft des Denkens erzeugt wird, iſt gedacht; was gedacht wird, iſt objectiv. Die Producte des Denkens ſind zugleich ſeine Objecte, darum iſt die idea corporis als ein Product des Geiſtes zugleich deſſen Object. Daher iſt der menſchliche Geiſt eine Idee, deren Object die idea corporis iſt, d. h. er iſt idea ideae corporis, alſo idea mentis oder die Idee ſeiner ſelbſt: dies folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes als der idea corporis. In der Idee des Körpers iſt der Körper nur objectiver Genitiv; in der Idee des Geiſtes iſt der Geiſt ſowohl ſubjectiver als auch objectiver. So folgt die idea mentis aus der Natur des menſchlichen Geiſtes, ſofern derſelbe modus cogitandi, idea rei, idea corporis iſt.

Der Körper iſt das Object der Idee, welche das Weſen des Geiſtes ausmacht; die Idee des Körpers iſt zugleich Product und Object des Geiſtes. In der idea corporis iſt der Körper das Object des Geiſtes, in der idea mentis iſt der Geiſt ſein eigenes Object: alſo iſt die Idee des Geiſtes mit dem Geiſte ebenſo vereinigt, als der Geiſt ſelbſt mit dem Körper. Weil der Geiſt die Idee des Körpers iſt, darum iſt er auch die Idee der Affectionen des Körpers. Weil der Geiſt die Idee des Körpers (nicht bloß iſt, ſondern) begreift, darum begreift er auch die Ideen der Affectionen des Körpers. Iſt die Idee des Körpers ſein Object, ſo ſind auch die Ideen der körperlichen Affectionen ſeine Objecte. Weil ihm die Ideen dieſer Affectionen objectiv ſind, darum iſt ihm auch der Unterſchied ſeines Körpers von anderen äußeren Körpern objectiv, darum begreift er einen Körper als den ſeinigen, alſo zugleich ſich ſelbſt. Jetzt werden uns die Sätze einleuchten, worin Spinoza die Lehre der idea mentis entwickelt. „Es giebt auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes, die in Gott auf dieſelbe Weiſe erfolgt und zu Gott auf dieſelbe Weiſe gehört, als die Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Körpers.“ „Dieſe Idee des Geiſtes iſt mit dem Geiſte ebenſo vereinigt, als der Geiſt ſelbſt mit dem Körper.“ „Der menſchliche Geiſt erkennt nicht bloß die Affectionen des Körpers, ſondern auch die Ideen dieſer Affectionen.“ „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt.“ [1]

### 4. Die Bedeutung der idea mentis.

Dieſe Sätze, die mit mathematiſcher Genauigkeit zuſammenhängen und fortſchreiten, erheben die idea mentis zu einem bewieſenen, nothwendigen, unentbehrlichen Begriff der Lehre Spinozas. Das Syſtem fordert dieſen Begriff und würde in einem ſeiner weſentlichſten Punkte dunkel und leicht mißverſtändlich ſein, wenn nicht die Lehre der idea mentis ausdrücklich darin enthalten wäre. Die ganze Weltanſchauung Spinozas gründet ſich auf den Unterſchied und die Einheit der Attribute; die Identität ſoll nicht auf Koſten des Unterſchiedes, dieſer nicht auf Koſten der Identität geltend gemacht werden. Nun verhalten ſich Geiſt und Körper im Menſchen, wie Denken und Ausdehnung in Gott. Es iſt darum von der größten Wichtigkeit, daß Geiſt und Körper richtig vereinigt und richtig unterſchieden werden. Der Geiſt iſt die

[1] Eth. II. Prop. XX—XXIII.

Idee des Körpers. Wäre er nur die Idee des Körpers, ſo könnte man verſucht ſein zu meinen, daß ſich der Geiſt zum Körper verhalte, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte ſcheinen, daß in der Idee des Körpers der Geiſt das empfängliche und beſtimmbare Weſen, dagegen der Körper das beſtimmende und formgebende ſei; daß jener den leidenden, dieſer den thätigen Factor in der idea corporis ausmache; daß, an ſich betrachtet, der Geiſt einer leeren Fläche gleiche, welche ihre Vorſtellungen von außen empfängt. Dann wäre der menſchliche Geiſt bei Spinoza, was er bei Locke iſt: eine tabula rasa, die von den Eindrücken des Körpers beſchrieben wird; dann wäre zuletzt der Körper die Urſache des Geiſtes, die Ausdehnung die Urſache des Denkens, die mechaniſch bewegte Materie die Urſache aller Dinge; der Begriff des Geiſtes würde ſenſualiſtiſch, der Begriff der Dinge materialiſtiſch ausfallen.

Dann erſcheint die Lehre vom menſchlichen Geiſte, als ob ſie nicht in der Ethik Spinozas, ſondern in Lockes Verſuch über den menſchlichen Verſtand ausgemacht worden. Giebt man in der menſchlichen Natur dem Körper das Uebergewicht, ſo muß man daſſelbe in der Natur der Dinge allen Körpern, alſo der Materie überhaupt einräumen, und wenn dieſe einmal die überwiegende Macht hat, ſo iſt es nur folgerichtig, daß man ihr zuletzt alle Macht einräumt und mit dem reinen Materialismus im système de la nature endet. Dann aber iſt das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper, zwiſchen Denken und Ausdehnung in einer Weiſe gefaßt, welche den Grundbegriffen Spinozas völlig widerſtreitet.

Die Idee iſt im Sinne Spinozas ein Product nicht der ausgedehnten, ſondern allein der denkenden Natur; ſie iſt eine beſtimmte Thätigkeit des Denkens. Ausdrücklich und zu verſchiedenen malen erklärt Spinoza, daß man die Idee nicht mit der ſinnlichen Vorſtellung oder dem Bilde, das man von außen empfange, verwechſeln dürfe: ſie ſei ein Begriff, welchen der Geiſt bilde, weil er ein denkendes Weſen ausmache. Dieſer Definition wird die ausdrückliche Erläuterung hinzugefügt: „Ich ſage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil dieſes Wort den Schein haben könnte, als ob ſich der Geiſt leidend zu dem Object verhalte. Dagegen bedeutet das Wort Begriff eine Handlung des Geiſtes.“[1] Und an einer anderen Stelle giebt Spinoza

[1] Eth. II. Def. III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Expl. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

eine Erklärung, die jenem Mißverſtändniß geradezu begegnen will, welches die Idee für eine Wirkung des Körpers anſieht. „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß auch, daß die wahre Idee die höchſte Gewißheit in ſich ſchließt; denn eine wahre Idee haben heißt nichts anderes als die Sache vollkommen oder auf das Beſte erkennen, und ein Zweifel daran iſt nur möglich, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, gleich dem Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen ſelbſt.“[1] Die Idee des Körpers iſt ſo viel als die Erkenntniß des Körpers (idea sive cognitio corporis).

Die Idee des Körpers wäre, was ſie in keinem Falle ſein ſoll, eine blinde Vorſtellung: «quid mutum, instar picturae in tabula», wenn ſie nicht ein Erzeugniß des Denkens, eine Thätigkeit des Geiſtes, eine gedachte oder bewußte Vorſtellung, d. h. wenn ſie nicht dem Geiſt objectiv wäre. Der Geiſt hat nicht bloß die Idee des Körpers, ſondern er hat ſie *erzeugt*, er iſt ihre Urſache, ihre alleinige Urſache. Wie konnte Spinoza dieſen richtigen und entſcheidenden Punkt kürzer und bündiger ausdrücken, als indem er ſagte, daß die idea corporis zugleich idea mentis ſei? Der Geiſt *iſt* nicht bloß die Idee des Körpers, ſondern er *weiß* dieſe Idee als ſein Object; ſie iſt nicht eine blinde (ſtumme), ſondern eine bewußte Vorſtellung. Wie konnte dies treffender ausgedrückt werden, als indem geſagt wurde, daß der Geiſt als idea corporis zugleich idea ideae corporis ſei?

Bei Spinoza iſt der Geiſt nicht, wie bei Descartes, Subſtanz, ſondern nur Modus; er iſt deshalb kein Modus des Körpers, was er bei Locke zu werden beginnt, ſondern ein Modus bloß des Denkens. Spinozas Geiſtesbegriff hält die Mitte zwiſchen Descartes und Locke. Weil er der carteſianiſche nicht mehr iſt, ſo iſt er darum nicht ſchon der lockeſche. Wer die idea corporis ſenſualiſtiſch nehmen wollte, dem iſt die idea mentis entgegenzuhalten.

Die idea corporis darf nicht ſo gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geiſtes als eines Modus des *Denkens* aufgehoben wird: dieſer Auffaſſung wird vorgebeugt durch die idea mentis. Aber die

[1] Ibid. Prop. XLIII. Schol. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam qnid mutum, instar picturare in tabnla, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere.

idea mentis darf andererſeits auch nicht ſo gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geiſtes als eines Modus aufgehoben wird. Dies wäre der Fall, wenn in der idea mentis der Geiſt ſeiner als eines ſelbſtſtändigen, unabhängigen, allgemeinen, unbeſtimmten Weſens bewußt ſein ſollte; dann wäre die idea mentis der Ausdruck des reinen Selbſtbewußtſeins, das Ich als Subſtanz, und in dieſer Form würde ſie freilich der Natur eines Modus, alſo dem Geiſtesbegriffe Spinozas auf das Aeußerſte widerſtreiten.

Wenn der ſpinoziſtiſche Geiſtesbegriff der lockeſche nicht iſt, ſo iſt er darum nicht ſchon der fichteſche. Um Spinoza richtig zu verſtehen, dürfen wir ſeine Geiſteslehre weder nach der materialiſtiſchen noch nach der idealiſtiſchen Seite hin übertreiben. Die idea corporis iſt keine blinde Vorſtellung wie die «pictura in tabula», ſondern eine bewußte; dieſe bewußte Vorſtellung iſt keine unbeſtimmte und leere, wie das reine oder abſtracte Selbſtbewußtſein, ſondern eine durchgängig beſtimmte. Ein reines oder leeres Selbſtbewußtſein, ein ſolches, das ſich von allen ſeinen Vorſtellungen unterſcheidet und nichts übrig läßt als ein völlig unbeſtimmtes und abſtractes Weſen, wäre für Spinoza in der Natur des Geiſtes dieſelbe Ungereimtheit, als ein leerer Raum in der Natur der Körper. Wie der Geiſt nicht ohne den Körper und dieſer beſtimmte Geiſt nicht ohne dieſen beſtimmten Körper ſein kann, ſo iſt auch die Idee des Geiſtes nicht ohne die Idee des Körpers, dieſes beſtimmten Körpers und die dadurch beſtimmten Ideen. Nicht umſonſt erklärt Spinoza: „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt". Ein Selbſtbewußtſein ohne beſtimmte Vorſtellungen wäre im Sinne unſeres Philoſophen ein Modus ohne Modification, ein Ding ohne Daſein, eine reine Chimäre.

Jetzt leuchtet ein, wie auf dem Standpunkte Spinozas das Weſen des menſchlichen Geiſtes begriffen werden muß und was nothwendig daraus folgt. Der Geiſt iſt als Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, als Idee des Körpers, als Idee ſeiner ſelbſt eine durchgängig beſtimmte und bewußte Vorſtellung; er iſt als ſolche weder tabula rasa im Sinne Lockes noch reines oder abſtractes Selbſtbewußtſein im Sinne Fichtes; die Vorſtellung ohne beſtimmten Inhalt wäre leer, die Vorſtellung ohne Bewußtſein wäre blind. Der menſchliche Geiſt iſt keines von beiden, denn er iſt zugleich beſtimmt und bewußt. Er iſt beſtimmt, das heißt: was er vorſtellt, ſind wirkliche Dinge. Er iſt bewußt, das heißt: dieſe

Vorſtellungen ſind ſeine Objecte. Die Vorſtellungen wirklicher Dinge ſind unſere Objecte, das heißt: wir erkennen die Dinge.

Alſo bildet der Geiſt vermöge ſeiner Natur die Erkenntniß beſtimmter Dinge, oder ſeine naturgemäße Handlungsweiſe iſt das wirkliche Erkennen. Wie aus dem Weſen des menſchlichen Körpers nothwendig beſtimmte Bewegungen folgen, ſo folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes nothwendig ein beſtimmtes Erkennen. Da er von Natur die bewußte Vorſtellung eines wirklichen Dinges ausmacht, ſo iſt der menſchliche Geiſt vermöge ſeiner Natur ein erkennendes Weſen. Welche Erkenntniß folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes? Iſt unter den Erkenntniſſen, welche der menſchliche Geiſt bewirkt, auch die adäquate?

## Zehntes Capitel.

## Die Lehre von der menſchlichen Erkenntniß.

### I. Die inadäquate Erkenntniß.

#### 1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, er iſt als ſolche die Idee ſowohl ſeines Körpers als auch ſeiner ſelbſt. Die Erkenntniß iſt adäquat, wenn ſie das Ding vollſtändig begreift, ſo wie es im Zuſammenhange aller Dinge, nicht bloß in dieſer oder jener Beziehung erſcheint. Die vollſtändige Erkenntniß eines Dinges oder deſſen adäquate Idee muß in einem Verſtande ſein, welcher den Zuſammenhang der Dinge vollkommen begreift oder die Ordnung aller Ideen bildet: dies thut der abſolut unendliche Verſtand, jener unendliche und nothwendige Modus des Denkens, zu dem ſich der menſchliche Geiſt als endlicher oder einzelner Modus wie der Theil zum Ganzen verhält. Iſt nun die adäquate Erkenntniß der Dinge eine nothwendige Folge des unendlichen Verſtandes, ſo kann die Erkenntniß, welche aus dem beſchränkten Vermögen des menſchlichen Geiſtes hervorgeht, zunächſt die adäquate nicht ſein.

Das erſte Object unſeres Geiſtes iſt der menſchliche Körper, dieſer iſt zuſammengeſetzt aus Theilen, welche ſelbſt wieder ſehr zuſammengeſetzt ſind und vermöge ihrer Bewegungen eine ſolche Wechſelwirkung eingehen, daß ſie ein Ganzes oder ein Individuum ausmachen. Aber

die Beſtandtheile des menſchlichen Körpers exiſtiren auch außerhalb desſelben, ſie ſind aus anderen Körpern entſtanden und können auf andere Körper einwirken und deren Einwirkungen empfangen. Ihre Zuſammengehörigkeit im menſchlichen Körper drückt daher keineswegs alle ihre Vermögen oder ihr vollſtändiges Weſen aus. Die Idee des menſchlichen Körpers enthält alſo nicht die vollſtändigen oder adäquaten Ideen der Theile des menſchlichen Körpers; aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt daher keineswegs eine adäquate Erkenntniß derjenigen Körper, aus welchen der menſchliche beſteht.[1]

Der menſchliche Körper wird von einem andern Körper außer ihm afficirt. Dieſe Affection iſt eine Wirkung des äußeren Körpers und darum ein Ausdruck ſeiner Natur, aber die letztere äußert ſich hier nur in Beziehung auf den menſchlichen Körper, alſo wird in der Affection des menſchlichen Körpers keineswegs das vollſtändige Weſen des äußeren Körpers ausgedrückt. Er iſt auch nicht die alleinige Urſache jener Affection, die ohne die empfängliche Natur des menſchlichen Körpers nicht ſtattfinden könnte: alſo iſt der äußere Körper die inadäquate Urſache der Affection des unſrigen. Dieſe Affection iſt eine Wirkung, welche aus der Natur des äußern Körpers nicht vollſtändig begriffen werden kann, alſo eine Wirkung, aus welcher eben ſo wenig die Natur des äußeren Körpers vollſtändig einleuchtet: daher enthält die Idee der Affection des menſchlichen Körpers keine adäquate Erkenntniß des äußeren Körpers. Nun erkennt der menſchliche Geiſt das Daſein der äußeren Körper nur, indem er die Affectionen des ſeinigen wahrnimmt; alſo folgt aus dem menſchlichen Geiſte keine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper.[2]

Eben ſo wenig iſt der menſchliche Körper die adäquate Urſache ſeiner von außen empfangenen Affectionen. Dieſe ſind Wirkungen, woraus die Natur des menſchlichen Körpers keineswegs vollſtändig erkannt wird; alſo enthalten die Ideen dieſer Affectionen keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers. Da nun der menſchliche Geiſt die Exiſtenz ſeines Körpers nur erkennt, ſofern er deſſen Affectionen wahrnimmt, ſo folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers.[3]

Die Affectionen des menſchlichen Körpers ſind Wirkungen ſowohl des menſchlichen als auch des äußeren Körpers. Wenn die Urſache nicht

[1] Eth. II. Prop. XXIV. — [2] Eth. II. Prop. XXV. XXVI. Coroll. — [3] Ibid. Prop. XXVII.

vollſtändig erkannt wird, ſo kann auch die Wirkung nicht vollkommen einleuchten. Nun hat der menſchliche Geiſt weder die adäquate Idee des menſchlichen noch die des äußeren Körpers, alſo können auch die Ideen der Affectionen des menſchlichen Körpers nicht adäquat ſein. Die Ideen dieſer Affectionen (unſere ſinnlichen Wahrnehmungen) ſind daher nicht klar und deutlich, ſondern verworren. Aus dem menſchlichen Geiſte folgt daher keine adäquate Erkenntniß der Affectionen des menſchlichen Körpers.[1]

Nun erkennt der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt nur, ſofern er die Affectionen ſeines Körpers mit Bewußtſein vorſtellt, d. h. ſofern ihm die Ideen dieſer Affectionen objectiv ſind. Aus einer unklaren Erkenntniß folgt nie eine klare. Alſo enthält das Bewußtſein (die Idee der Idee) der körperlichen Affection keine klare Erkenntniß des Geiſtes, oder aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt keine adäquate Erkenntniß ſeiner ſelbſt.[2] „Daraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo lange er die Dinge nach der Richtſchnur der ſinnlichen Eindrücke wahrnimmt, weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate, ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte Erkenntniß hat. Denn der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, indem er die Ideen der körperlichen Affectionen vorſtellt; er erkennt ſeinen Körper nur, indem er deſſen Affectionen vorſtellt; er erkennt nur durch dieſe Vorſtellungen die äußeren Körper: alſo hat er vermöge dieſer Vorſtellungen weder von ſich ſelbſt noch von ſeinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß, ſondern nur eine verſtümmelte und verworrene (cognitio mutilata et confusa)."[3]

Jedes Ding ſtrebt ſich ſelbſt zu erhalten und widerſtrebt ſeiner Vernichtung: daher folgt aus der Natur der Dinge nicht das Ende ihres Daſeins und nicht die Dauer ihrer Exiſtenz.[4] Vielmehr iſt die letztere von äußeren Bedingungen abhängig, welche nur aus dem Zuſammenhang aller Dinge vollſtändig begriffen werden können. Da nun der

[1] Ibid. Prop. XXVIII. — [2] Eth. II. Prop. XXIX. — [3] Ibid. Prop. XXIX. Coroll. Schol.: „Ich behaupte ausdrücklich, daß der Geiſt von ſich ſelbſt, von ſeinem Körper, von den äußeren Körpern keine adäquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, ſo lange er nach dem gemeinen Laufe der Natur die Dinge wahrnimmt, d. h. ſo lange er von außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, beſtimmt wird, dieſes oder jenes zu betrachten." — [4] Buch III. Cap. VII. S. 431 flgd.

menſchliche Geiſt eine ſolche vollſtändige Erkenntniß nicht hat, ſo können wir von der Dauer unſeres Körpers und aller einzelnen Dinge außer uns keine adäquate Erkenntniß haben, ſondern nur eine inadäquate.[1] Demnach iſt die Erkenntniß, welche aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt, inadäquat in Anſehung der Theile des menſchlichen Körpers, der äußeren Körper, des menſchlichen Körpers, der Affectionen des menſchlichen Körpers, des menſchlichen Geiſtes, der Dauer des menſchlichen Körpers, der Dauer aller einzelnen Dinge außer uns. Wenn aber der menſchliche Geiſt weder die äußeren Körper noch den eigenen noch ſich ſelbſt, alſo weder Geiſter noch Körper adäquat erkennt, ſo iſt nicht abzuſehen, wie noch kraft deſſelben eine adäquate Erkenntniß der Dinge ſoll ſtattfinden können.

### 2. Der Irrthum.

Alle adäquate Erkenntniß iſt wahr, alle inadäquate falſch. Der Satz läßt ſich umkehren: alle falſche Erkenntniß iſt inadäquat. Hieraus erhellt, worin der Irrthum beſteht. Irrthum iſt überhaupt nur im Denken möglich; etwas Poſitives kann er nicht ſein, ſonſt wäre er ein wirklicher oder poſitiver Modus des Denkens. Da nun alle wirklichen oder poſitiven Modi des Denkens (Ideen) in Gott ſind, ſo müßte der Irrthum, wenn er poſitiv wäre, in Gott ſein; da aber alle Ideen in Gott wahr ſind, ſo kann der Irrthum nicht in Gott, alſo auch nicht poſitiv ſein. Wo aber gar kein Erkennen ſtattfindet, da iſt der Irrthum ebenfalls unmöglich, denn ein Anderes iſt gar nicht wiſſen, ein Anderes irren. Der Irrthum iſt weder poſitiv noch iſt er die abſolute Abweſenheit des Wiſſens: er kann alſo nur in einem fehlerhaften Wiſſen, in einer mangelhaften Erkenntniß, nicht «in absoluta ignorantia», ſondern «in privatione cognitionis» beſtehen. Irrthum iſt der Mangel wahrer oder adäquater Erkenntniß: alle inadäquate Erkenntniß iſt demnach Irrthum (falsitas).[2]

### 3. Freiheit, Gattungen, Zwecke als inadäquate Ideen.

Jede unvollſtändige Erkenntniß iſt inadäquat. Wenn wir eine Sache nicht vollſtändig erkennen, ſo iſt in der Natur derſelben etwas enthalten, das wir nicht erkennen. Sind wir uns dieſer unſerer Nichterkenntniß oder dieſes Mangels unſerer Erkenntniß bewußt, ſo werden wir nicht irren; ſind wir uns dagegen dieſes Mangels nicht

[1] Eth. II. Prop. XXX. XXXI. — [2] Eth. II. Prop. XXXII—XXXV.

bewußt, ſo halten wir unſere inadäquate Erkenntniß für vollſtändig und wahr: eben darin beſteht der Irrthum. Wir verneinen oder nehmen als nicht vorhanden, was wir nicht erkennen; wir glauben, daß in der Natur der Dinge fehlt, was in unſerer Erkenntniß derſelben fehlt. So ſind z. B. die Menſchen wohl ihrer Handlungen ſich bewußt, aber nicht der beſtimmten Urſachen dieſer Handlungen und meinen nun, daß die letzteren überhaupt keine Urſachen haben, daher halten ſie ihre Handlungen für indeterminirt und ſich ſelbſt für frei. So entſteht die Einbildung der menſchlichen Freiheit in Folge inadäquater Erkenntniß. Wir bemerken, daß dieſes Beiſpiel des Irrthums das erſte iſt, welches Spinoza anführt.[1]

Die unvollſtändige Erkenntniß begreift die Natur eines Dinges nur zum Theil; ſie iſt um ſo unvollſtändiger, je geringer der Theil iſt, den ſie begreift; ſie iſt um ſo inadäquater, je unvollſtändiger ſie iſt: darum ſind alle Theilbegriffe unvollſtändige, inadäquate, verworrene Ideen. Nun ſind die ſogenannten abſtracten oder allgemeinen Begriffe ſämmtlich Theilbegriffe. Je kleiner der Theil iſt, den ſie vorſtellen (je größer ihr Umfang und geringer ihr Inhalt), um ſo abſtracter und allgemeiner ſind dieſe Vorſtellungen, um ſo inadäquater, unvollſtändiger, verworrener. Dahin gehören vor allem die abſtracteſten Begriffe, jene oberſten Allgemeinheiten, welche Spinoza „transſcendentale Termini" nennt, wie Sein, Ding, Etwas u. ſ. f.; dann alle Gattungsbegriffe, die ſogenannten «notiones universales», wie Menſch, Pferd, Hund u. ſ. f. Dieſe Gattungsbegriffe entſtehen, indem ſich die Unterſchiede der Einzelvorſtellungen in unſerem Bewußtſein verdunkeln. Deutlich vorſtellen heißt genau unterſcheiden, undeutlich vorſtellen iſt das Gegentheil. Je mehr ſich unſere Vorſtellungen verallgemeinern, um ſo weniger wird darin unterſchieden, um ſo undeutlicher und verworrener werden die Einzelvorſtellungen, d. h. die Ideen der wirklichen Dinge. Darum ſind die allgemeinſten Ideen allemal auch die undeutlichſten und dunkelſten. Sobald der menſchliche Geiſt eine beſtimmte Menge von Vorſtellungen nicht mehr genau unterſcheiden kann, fängt er an ſie zu verallgemeinern und dadurch zu verdunkeln. Jeder behält von den verſchiedenen Dingen, welche er vorſtellt, gerade diejenigen Merkmale, welche ſeine Aufmerkſamkeit beſonders erregt und beſchäftigt haben. So verſchieden daher die Intereſſen

[1] Eth. II. Prop. XXXV. Schol. — Eth. III. Prop. II. Schol. — Eth. IV. Praef.

ſind, womit die Dinge betrachtet werden, ſo verſchieden fallen die Gattungsbegriffe aus; es iſt demnach kein Wunder, daß man von jeher über die Gattungen der Dinge ſo viele und ſo unfruchtbare Streitfragen geführt hat.[1]

Was aus inadäquaten Ideen folgt, iſt nothwendig auch inadäquat, denn die verworrenen Ideen ſind eben ſo nothwendig verkettet als die klaren.[2] Daher iſt alles falſch und verworren, was aus Gattungsbegriffen folgt oder auf ihnen beruht. So gründet ſich die Vorſtellung der menſchlichen Freiheit auf die Idee eines abſoluten Willens, kraft deſſen wir eben ſo gut dieſes als jenes wollen können: auf ein allgemeines Vermögen zu wollen, welches nichts Anderes iſt als der abſtracte Begriff der einzelnen beſtimmten Willensacte. Der wirkliche Wille des Menſchen iſt ſeine Begierde, und die Begierde iſt in jedem Fall dieſes einzelne, wirkliche, durch beſtimmte Urſachen erzeugte Verlangen. Abſtrahiren wir von den einzelnen, beſtimmten Willensacten, ſo bleibt nichts übrig als der allgemeine, unbeſtimmte, leere Wille: der Wille ohne Determination und Urſache, d. h. der indeterminirte oder freie. Der wirkliche Wille iſt durchgängig beſtimmt, der unbeſtimmte daher unwirklich, nicht in unſerer Natur, nur in unſerer Einbildung vorhanden: ein bloßes «ens imaginationis». Der freie Wille iſt der allgemeine, der Wille als Gattungsbegriff, welcher ſich zu den einzelnen wirklichen Willensacten eben ſo verhält, wie die Gattung Stein zu den beſtimmten Steinen oder die Gattung Menſch zu den beſtimmten Individuen. „Es giebt im Geiſte kein abſolutes Vermögen zu erkennen, begehren, lieben u. ſ. ſ. Dieſe und ähnliche Vermögen ſind deshalb entweder vollkommen aus der Luft gegriffen (prorsus fictitiae) oder metaphyſiſche Dinge, Allgemeinbegriffe, welche wir aus den Einzelvorſtellungen bilden. Verſtand und Wille als abſtracte Vermögen verhalten ſich zu den beſtimmten Ideen oder Willensacten ganz eben ſo, wie der Stein als Gattungsbegriff (lapideitas) zu den einzelnen Steinen oder der Menſch als Gattungsbegriff zu Peter und Paul.“[3]

Was von den Gattungsbegriffen gilt, muß auch von den Gattungsidealen oder Typen gelten, die ſich zu den wirklichen Dingen wie die Urbilder zu den Abbildern verhalten ſollen. Giebt es in der

[1] Eth. II. Prop. XL. Schol. I. — [2] Ibid. Prop. XXXVI. — [3] Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Vgl. Ep. II. Ep. XXIX. Ueber die menſchliche Freiheit: Eth. I. App. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

Natur der Dinge keine Gattungen, ſo giebt es hier auch keine Gattungstypen: die Prädicate, welche wir den Dingen beilegen, indem wir dieſelben mit jenen Typen vergleichen, ſind nicht Eigenſchaften der Dinge, ſondern nur unſere Vorſtellungsweiſen und Fictionen. Mit dieſen Gattungen verglichen, die wir als Norm und Richtſchnur der Dinge betrachten, erſcheinen die letzteren entweder als vollkommen oder unvollkommen, ſchön oder häßlich, gut oder ſchlecht, geordnet oder verworren, je nachdem ſie jenen Typen in unſerer Einbildungskraft mehr oder weniger entſprechen. Wir dichten auf dieſe Weiſe den Dingen Vermögen an, welche ſie nicht haben, und Naturen, die ſie nicht ſind. Wenn ein Ding iſt, was es (unſerer Meinung nach) ſein ſoll, ſo heißt es vollkommen, wohlgeordnet, gut, ſchön, vortrefflich; im anderen Fall geben wir ihm die entgegengeſetzten Prädicate. Alle dieſe Beſtimmungen betreffen die Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit der Dinge und gehören zur teleologiſchen Vorſtellungsart. Mit den Gattungsbegriffen fallen daher auch die Zweckbegriffe unter die inadäquaten Ideen.[1] Darum müſſen unter dem Geſichtspunkte unſeres Philoſophen alle Syſteme, welche auf Zweckbegriffe gegründet ſind, als falſch und werthlos erſcheinen: die claſſiſchen des Alterthums, wie die ſcholaſtiſchen des Mittelalters. „Ich gebe nicht viel", ſagt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „auf die Autorität der Plato, Ariſtoteles und Sokrates". Unmittelbar darauf nennt er die ſubſtantiellen Formen der Scholaſtiker eine Narrheit unter tauſend anderen.[2] Die Herrſchaft der Zweckbegriffe gilt ihm als die Herrſchaft der inadäquaten und verworrenen Ideen; daher finden wir gerade in dieſem Punkte Spinoza im ausgeſprochenſten Gegenſatze zur früheren Philoſophie und die folgende, welche Leibniz begründet, im ausgeſprochenſten Gegenſatze zu ihm.[3]

### 4. Die Imagination und deren Gegentheil.

Wir haben früher aus dem Geſichtspunkte der mathematiſchen Methode gezeigt, welche Begriffe die Lehre Spinozas nothwendig verneinen und was ſie in der Natur der Dinge für unmöglich erklären muß: die Freiheit und Zweckmäßigkeit des Wirkens. Wie aber können wir vorſtellen, was in Wahrheit nicht iſt? Der Irrthum iſt auch eine Thatſache, welche erklärt ſein will, und deren Entſtehung uns jetzt einleuchtet. Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen die inadäquaten,

[1] Eth. I. Append. Eth. IV. Praef. — [2] Epist. LX. (Op. I. pg. 660). — [3] Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 90—92.

unvollſtändigen, verſtümmelten, unklaren Ideen, zu denen die Univerſalien oder Gattungsbegriffe gehören; unter dieſe fällt die Idee der Freiheit und der Zwecke.

Das Gegentheil der wahren Erkenntniß iſt die falſche. Nach dieſem einfachen Princip haben wir früher die Grundzüge der falſchen Erkenntniß beſtimmt, gleichſam die Metaphyſik des menſchlichen Irrthums, denn die Wahrheit erhellt ſich und ihr Gegentheil. Jetzt haben wir die falſche Erkenntniß in ihren Urſachen kennen gelernt, nicht bloß den Irrthum, ſondern den Grundirrthum, und können von hier die wahre Erkenntniß als das Gegentheil der falſchen erleuchten. Wie Kant ſeine Antinomien indirecte Beweiſe ſeiner Lehre von Raum und Zeit genannt hat, ſo darf man Spinozas Erklärung unſerer inadäquaten Erkenntniß als den indirecten Beweis ſeines Syſtems und ſeiner Methode anſehen. Das contradictoriſche Gegentheil der falſchen Erkenntniß iſt die wahre, vorausgeſetzt, daß es überhaupt eine wirkliche Erkenntniß giebt. Mit dieſer Annahme ſteht und fällt die Lehre Spinozas. Grundfalſche Vorſtellungen ſind die Idee der Freiheit und der Zwecke. Das contradictoriſche Gegentheil der Freiheit iſt die ausnahmsloſe Geltung der Cauſalität, denn die Begriffe der Freiheit und Cauſalität verhalten ſich, wie die beiden contradictoriſchen Sätze: 1. es giebt indeterminirte Handlungen, 2. es giebt keine indeterminirten Handlungen, ſondern alles, was geſchieht, iſt durchgängig verurſacht. Das contradictoriſche Gegentheil der Zwecke oder der Endurſachen (causae finales) iſt die wirkende Cauſalität (causae efficientes). Die ausnahmsloſe Geltung der letzteren behauptet die Lehre Spinozas: in dem Begriff der wirkenden Urſache liegt der Schwerpunkt des ganzen Syſtems.

Alle Erkenntniß durch Gattungsbegriffe iſt unvollſtändig und inadäquat, unſicher und vag (experientia vaga); die Zeichen der Gattungsbegriffe ſind Worte: alle Erkenntniß durch bloße Worte iſt darum inadäquat, unvollſtändig und unſicher. Dieſe Erkenntniß- oder Betrachtungsweiſe folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes in erſter Linie: Spinoza nennt ſie daher die erſte Form oder Art der Erkenntniß (cognitio primi generis). Die Dinge ſind nicht ſo, wie wir ſie auf dieſem Standpunkte unſerer Betrachtung vorſtellen; darum iſt dieſe ganze Vorſtellungsweiſe, der Inbegriff aller unſerer inadäquaten Ideen, nicht Wahrheit, ſondern bloß Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio). Was wir vorſtellen, ſind nicht wirkliche Dinge, ſondern

Geſchöpfe unſerer Einbildung (entia imaginationis); die Imagination iſt daher die einzige Urſache aller falſchen Erkenntniß.[1]

## II. Die adäquate Erkenntniß.

### 1. Die Möglichkeit adäquater Ideen.

Die adäquate Erkenntniß iſt vollſtändig, die menſchliche dagegen unvollſtändig; der unendliche Verſtand erkennt das Ganze, denn er begreift alle Ideen in ſich, der menſchliche Geiſt erkennt die Dinge nur zum Theil, denn er iſt ſelbſt nur ein Theil des unendlichen Verſtandes. Kann eine ſolche beſchränkte und partielle Erkenntniß adäquat ſein? Dies iſt die Frage, von deren Bejahung die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß durch den menſchlichen Geiſt abhängt. Wenn es etwas giebt, worin alle Dinge übereinſtimmen, ſo muß dieſe ihre gemeinſame Natur nothwendig in jedem einzelnen Dinge, das Ganze in jedem Theile gegenwärtig und der Erkenntniß des letzteren einleuchtend ſein. Die Idee des Theils iſt in dieſem Fall zugleich die Idee des Ganzen, alſo ein vollſtändiger und adäquater Begriff.

### 2. Die Gemeinſchaftsbegriffe.

Ein ſolcher Begriff iſt kein Gattungsbegriff. Die Univerſalien ſind Theilvorſtellungen, die abſtracten und eben darum mangelhaften Begriffe der einzelnen Dinge; dieſe ſind zufällig, während der Inbegriff oder die Natur aller Dinge nothwendig iſt. Die unvollſtändigen Begriffe der Einzeldinge waren die Gattungsbegriffe (notiones universales), keiner dieſer Begriffe iſt adäquat, keiner drückt die Natur aller Dinge aus; dagegen ſind die Begriffe, welche das gemeinſame Weſen aller Dinge vorſtellen, «notiones communes». Wie die Univerſalbegriffe inadäquat ſind, ſo ſind die notiones communes adäquat: jene drücken die Gattungen der einzelnen Dinge aus, dieſe dagegen die Gemeinſchaft aller. In Wahrheit giebt es keine Gattungen, wohl aber beſteht alle Wirklichkeit in der Ordnung und Gemeinſchaft der Dinge.

Wenn der menſchliche Geiſt notiones communes bildet, ſo hat derſelbe adäquate Ideen und dadurch die Fähigkeit einer adäquaten Erkenntniß. Wenn in der Natur der einzelnen Dinge, in der Natur des Körpers etwas iſt, worin alle Dinge, alle Körper übereinſtimmen, ſo muß es im menſchlichen Geiſte notiones communes geben. In Wahrheit

[1] Eth. II. Prop. XL. Schol. II. Prop. XLI. Epist. XV.

ſtimmen alle Geiſter in der Natur des Denkens, alle Körper in der Natur der Ausdehnung (Bewegung und Ruhe), alle Dinge darin überein, daß ſie Modi derſelben Attribute und derſelben Subſtanz ſind. Daher müſſen unter den Begriffen, die aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgen, auch ſolche ſein, welche die gemeinſame Natur der Körper, Geiſter und aller Dinge überhaupt vorſtellen: es muß notiones communes geben, alſo adäquate Ideen und adäquate Erkenntniß.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee ſeines Körpers, er muß darum nothwendig vorſtellen, was ſein Körper mit allen übrigen Körpern gemein hat: dieſe Vorſtellung iſt eine notio communis, eine adäquate Idee. Je mehr daher der menſchliche Körper mit den anderen Körpern gemein hat, um ſo mehr adäquate Ideen hat der menſchliche Geiſt. So erklären ſich die Sätze Spinozas: „Was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als im Ganzen iſt, das macht nicht das Weſen eines einzelnen Dinges aus.“ „Was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl im Theil als auch im Ganzen iſt, das kann nur adäquat begriffen werden. Daraus folgt, daß es gewiſſe, allen Menſchen gemeinſame Ideen oder Begriffe giebt. Denn alle Körper ſtimmen in Einigem überein, und das, worin ſie übereinſtimmen, muß von allen adäquat oder klar und deutlich begriffen werden.“ „Was dem menſchlichen Körper und gewiſſen äußeren Körpern, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemeinſchaftlich und eigenthümlich zukommt und auf gleiche Weiſe ſowohl in jedem ihrer Theile als auch im Ganzen iſt: davon wird es auch im Geiſt eine adäquate Idee geben. Daraus folgt, daß der Geiſt um ſo fähiger iſt, vieles adäquat aufzufaſſen, je mehr ſein Körper mit anderen Körpern gemein hat.“[1]

### 3. Die Ideen der Attribute und die Idee Gottes.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee des menſchlichen Körpers, dieſer iſt ein ausgedehntes Ding und kann ohne Ausdehnung nicht gedacht werden: daher ſchließt die Idee des menſchlichen Körpers die der Ausdehnung in ſich. Die Ausdehnung iſt das Weſen aller Körper, daher iſt die Idee der Ausdehnung eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

[1] Eth. II. Prop. XXXVIII. Cor. — Prop. XXXIX. Cor.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee der Idee des Körpers. Nun iſt die Idee ein Modus des Denkens, eine denkende Natur: alſo ſchließt die Idee der Idee nothwendig die Idee des Denkens in ſich. Das Denken iſt das Weſen aller Geiſter, folglich iſt die Idee des Denkens eine notio communis und darum nothwendig adäquat. Denken und Ausdehnung ſind göttliche Attribute, mithin hat der menſchliche Geiſt die adäquate Idee der Attribute Gottes. Jedes Attribut drückt ewige und unendliche Weſenheit aus: alſo ſchließt die Idee des Attributs die Idee der unendlichen und ewigen Weſenheit Gottes in ſich.

Der menſchliche Geiſt iſt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, dieſe Idee begreift mithin ſowohl das Weſen als auch die Exiſtenz eines einzelnen Dinges in ſich; nun iſt Gott die erſte, einzige, innere, freie Urſache ſowohl des Weſens als auch der Exiſtenz aller Dinge; kein einzelnes Ding kann daher ohne Gott ſein oder gedacht werden: alſo ſchließt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges nothwendig die Idee Gottes in ſich, daher iſt im menſchlichen Geiſte nothwendig die Idee Gottes. Gott aber als das abſolut unendliche, eine, untheilbare Weſen wird entweder adäquat begriffen oder gar nicht; die Idee Gottes iſt daher nothwendig adäquat: alſo hat der menſchliche Geiſt die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes. „Jede Idee eines jeden Körpers oder eines jeden einzelnen, wirklichen Dinges ſchließt nothwendig die ewige und unendliche Weſenheit Gottes in ſich.“ „Die Erkenntniß der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes, die eine jede Idee in ſich ſchließt, iſt adäquat und vollkommen.“ „Der menſchliche Geiſt hat die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Weſenheit Gottes.“ Was aus einer adäquaten Erkenntniß folgt, iſt nothwendig adäquat. Alſo ſind alle Ideen, welche aus der Idee Gottes folgen, nothwendig adäquat; nun iſt jede adäquate und vollkommene Idee wahr: folglich ſind alle Erkenntniſſe wahr, die aus dem Begriffe Gottes mit Nothwendigkeit folgen, oder wie Spinoza ſagt: „Alle Ideen ſind wahr, ſofern ſie auf Gott bezogen werden“.[1]

## III. Die Stufen der menſchlichen Erkenntniß.

### 1. Einbildung, Vernunft, Intuition.

Wir haben früher geſehen, wie die inadäquaten Ideen und damit der Irrthum oder die falſche Erkenntniß aus dem menſchlichen Geiſte

[1] Eth. II. Prop. XLV—XLVII. Prop. XL. Prop. XXXIV. XXXII.

hervorgehen: die Univerſalbegriffe, der Freiheitsbegriff, die Zweckbegriffe. Die wahre Erkenntniß iſt das contradictoriſche Gegentheil der falſchen, daher 1. die Verneinung der Freiheit oder die Bejahung der durchgängigen Cauſalität, 2. die Verneinung der Zweckbegriffe oder Zweckurſachen, alſo die Bejahung der wirkenden Cauſalität nach der Richtſchnur der mathematiſchen Methode. Das Syſtem der wirkenden Urſachen fällt mit dem Syſtem Spinozas zuſammen, der das Weſen Gottes als die erſte, einzige, innere, freie Urſache aller Dinge und die Ordnung der Dinge als eine nothwendige und ewige Folge aus der Natur Gottes begreift. Dieſe Einſicht allein iſt wahre Erkenntniß.

Den Inbegriff der inadäquaten Ideen nennt Spinoza Meinung oder Einbildung, den der adäquaten Vernunft (ratio); alle Schlußfolgerungen der Imagination wurzeln in unklaren und inadäquaten Ideen, alle Schlußfolgerungen der Vernunft in klaren und adäquaten: was aus jenen folgt, iſt nothwendig falſch; was aus dieſen folgt, nothwendig wahr. Nun ſind die Principien aller wahren Erkenntniß die Idee Gottes und ſeiner Attribute; Gott iſt Urſache ſeiner ſelbſt, jedes ſeiner Attribute drückt unendliche und ewige Weſenheit aus: darum kann das Weſen Gottes und ſeiner Attribute nur aus ſich ſelbſt begriffen, nicht aber aus anderen Begriffen abgeleitet werden. Die Idee Gottes und die Ideen ſeiner Attribute, dieſe höchſten aller notiones communes, ſind daher nicht abgeleitete, ſondern urſprüngliche Begriffe; ſie erhellen nicht erſt durch Schlußfolgerungen, ſondern ſind durch ſich ſelbſt gewiß und einleuchtend. Es giebt keinen höhern Grad der Gewißheit. Dieſe höchſte, klarſte, durch keine Schlußfolgerungen bedingte Erkenntniß nennt Spinoza intuitives Wiſſen (scientia intuitiva). Er unterſcheidet daher drei Grade oder Arten der Erkenntniß: die inadäquate und adäquate, innerhalb der letzteren die rationale und intuitive; die Erkenntniß der erſten Art iſt das imaginäre, die der zweiten das rationale, die der dritten das intuitive Wiſſen. Auf der erſten und unterſten Stufe ſteht die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen, auf der zweiten die Vernunft mit den adäquaten, auf der dritten die intuitive Erkenntniß mit der Idee Gottes und der göttlichen Attribute, aus denen alles Andere folgt. Den Inbegriff dieſer Folgerungen haben wir kennen gelernt: darin beſteht das Syſtem Spinozas.[1]

[1] Eth. II. Prop. XL. Schol. II.

Aller Irrthum folgt aus der Imagination, alle Wahrheit aus der Vernunft und Intuition. So lange wir irren, ſind wir im Irrthum befangen und wiſſen nicht, daß wir irren, denn dieſe Einſicht iſt ſchon Wahrheit; daher kann nicht die Imagination, ſondern nur die Vernunft und die intuitive Erkenntniß das Wahre vom Falſchen unterſcheiden. „Die Erkenntniß der erſten Art", ſagt Spinoza, „iſt die einzige Urſache des Irrthums, dagegen iſt die der zweiten und dritten nothwendig wahr." „Die Erkenntniß der zweiten und dritten Art, nicht aber die der erſten lehrt uns das Wahre vom Falſchen unterſcheiden."[1]

### 2. Die wahre Erkenntniß.

Wir erkennen den Irrthum erſt durch die Wahrheit. Darum ſind wir uns im Irrthum nicht deſſelben bewußt, wohl aber ſind wir, ſobald wir die Wahrheit erkennen, auch ihrer gewiß. Wenn die Wahrheit den Irrthum erleuchtet, ſo erleuchtet ſie zugleich ſich ſelbſt; wenn ſie den Irrthum als ſolchen erkennen läßt, offenbart ſie zugleich ſein Gegentheil. Jede wahre Erkenntniß folgt aus wahrer Erkenntniß, und die Wahrheit, aus welcher alle anderen folgen, iſt jene urſprüngliche Idee (Gottes und ſeiner Attribute), die durch ſich ſelbſt klar, einleuchtend, gewiß iſt. Dieſe Idee trägt das Kriterium der Wahrheit unmittelbar in ſich. „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er ſie hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß ſie die höchſte Gewißheit in ſich ſchließt; denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes als eine Sache vollkommen oder auf das Beſte erkennen; und an dieſer Sache kann man nur zweifeln, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen ſelbſt. Wer kann wiſſen, frage ich, daß er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache wirklich erkennt? Das heißt: wer kann wiſſen, daß er einer Sache gewiß iſt, wenn er nicht vorher eben dieſer Sache wirklich gewiß iſt? Und was kann es Klareres und Gewiſſeres geben, welches die Richtſchnur der Wahrheit ſein könnte, als die wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbar macht, ſo iſt die Wahrheit das Kennzeichen ihrer ſelbſt und des Irrthums."[2]

[1] Eth. II. Prop. XLI. XLII. — [2] Ibid. Prop. XLIII. Schol. Lux se ipsam et tenebras manifestat. Vgl. oben S. 486. Vgl. Buch II. Cap. V. S. 166.

Die adäquate oder vernünftige Erkenntniß betrachtet die Dinge, wie ſie in Wahrheit ſind. In Wahrheit aber ſind ſie nicht vereinzelt und zufällig, ſondern in einem ewigen und nothwendigen Zuſammenhange begriffen. Die adäquaten Ideen drücken die Natur aller, nicht die einzelner Dinge aus; dieſe entſtehen und vergehen, ſie haben ihre zeitliche Dauer, die von äußeren und zufälligen Bedingungen abhängt. Werden die Dinge in ihrem nothwendigen Zuſammenhange betrachtet, ſo werden ſie nicht als zeitliche Erſcheinungen in ihrer zufälligen Dauer, ſondern als ewige Folgen begriffen. Darum ſagt Spinoza: „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig zu betrachten". „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge gleichſam unter der Form der Ewigkeit aufzufaſſen."[1]

### 3. Die theoretiſche Natur des menſchlichen Geiſtes.

Aus der Natur des menſchlichen Geiſtes folgt demnach ſowohl die falſche als auch die wahre Erkenntniß der Dinge. Wir haben dieſe Folge Schritt für Schritt in geometriſcher Ordnung entwickelt und können jetzt das Ergebniß zuſammenfaſſen und unmittelbar aus dem Begriff oder der Definition des menſchlichen Geiſtes ableiten. Dieſe Definition heißt: der menſchliche Geiſt iſt die Idee oder der Verſtand eines einzelnen wirklichen Dinges; nun beſteht das wirkliche Weſen eines Dinges darin, daß es ein Glied im Cauſalnexus der Dinge ausmacht; alſo wird der menſchliche Geiſt dieſen Cauſalnexus begreifen müſſen, ſonſt wäre er nicht der Verſtand, welcher die Natur eines wirklichen Dinges einſieht, d. h. er wäre nicht, was er ſeiner Definition nach iſt. Der Begriff der Cauſalität ſagt: jedes Ding muß ſeine beſtimmte Urſache haben, oder, negativ ausgedrückt, aus nichts wird nichts, ein Satz, welchen Spinoza gelegentlich ſelbſt als Beiſpiel einer ewigen Wahrheit anführt.[2]

Was aber iſt der Cauſalnexus der Dinge, worin es keine letzte Urſache giebt, anders als die Natur ſelbſt, betrachtet als ewige Wirkung (natura naturata)? Der Begriff der ewigen Wirkung fordert nothwendig den ewiger und unendlicher Kräfte. So folgt aus dem menſchlichen Geiſte, da er der Verſtand eines wirklichen Dinges iſt, der Begriff der Attribute. Nun iſt der menſchliche Geiſt die Idee ſowohl des Körpers als auch ſeiner ſelbſt: alſo muß der menſchliche Verſtand ſich ſelbſt als denkendes Weſen oder Geiſt von ſeinem Körper unterſcheiden,

[1] Eth. II. Prop. XLIV. Cor. II. — [2] Epist. XXVIII.

alſo auch den Cauſalnexus der Ideen von dem Cauſalnexus der Körper. Nun iſt das ewige Vermögen, aus welchem die Ideen folgen, das Denken, und das, woraus die Körper folgen, die Ausdehnung: alſo unterſcheidet der menſchliche Verſtand klar und deutlich die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. In beiden begreift er die Natur als wirkendes Vermögen (natura naturans). Aber ewige Kräfte können nur als Attribute eines ewigen und unendlichen Weſens begriffen werden, das als ſolches nur *eines* ſein kann und zugleich die Urſache ſeiner ſelbſt ſein muß. So folgt aus dem menſchlichen Geiſte der Begriff der Subſtanz oder Gottes. Dieſe höchſte Erkenntniß iſt keine gefolgerte. Weder die Subſtanz noch die Attribute können abgeleitet werden, da vielmehr alles aus ihnen abzuleiten iſt: die Attribute ſind die urſprünglichen Kräfte, die Subſtanz iſt das urſprüngliche Weſen; darum iſt dieſe höchſte Erkenntniß ſelbſt urſprünglich und deshalb intuitiv.

Der menſchliche Geiſt iſt vermöge ſeiner Natur ein *erkennendes* oder *theoretiſches* Weſen. Die menſchliche Weltbetrachtung beginnt mit der ſinnlich beſchränkten und darum unklaren Vorſtellung der Dinge, ſie endet mit der intellectuellen Anſchauung des göttlichen Weſens. Der unklare Verſtand iſt die Imagination, der klare iſt der Intellect, welcher ſich in der intuitiven Erkenntniß vollendet; das Object der Imagination ſind die einzelnen Dinge in ihrer zufälligen Erſcheinung, das Object des Intellects iſt der Zuſammenhang oder die Gemeinſchaft der Dinge, das der Intuition iſt Gott. Wenn wir auf den erſten Blick und mit einem male die geſammte Weltordnung zu erkennen vermöchten, ſo würden wir die Dinge nicht vereinzelt und abgeriſſen betrachten, ſondern dem unendlichen Verſtande gleich ſein, dem das Univerſum einleuchtet.

Wenn wir ſogleich den Sinn und Inhalt eines Buches erfaßten, ſo brauchten wir es nicht mühſam Satz für Satz zu leſen; wenn wir auf der Stelle leſen könnten, brauchten wir nicht erſt zu buchſtabiren. Aber es geht dem Geiſt mit der Welt, wie dem Kind mit dem Buche: erſt muß es Worte buchſtabiren und leſen, dann lernt es den Sinn der Sätze verſtehen, zuletzt den des ganzen Buchs. Die Welt iſt das Buch, welches der menſchliche Geiſt lieſt: die einzelnen Dinge ſind gleich den Buchſtaben, ihr Zuſammenhang gleich den Sätzen, Gott gleich dem Sinn des ganzen Buches. Die Imagination buchſtabirt, der Intellect lieſt, die intuitive Einſicht begreift wie in einer unmittelbaren Anſchauung das Ganze.

In der verworrenen Gemüthsverfaſſung beziehen wir alles auf uns: daher erſcheinen uns die Dinge ohne Geſetz und Zuſammenhang; in dem Zuſtande klarer Erkenntniß beziehen wir alles auf Gott: darum erſcheinen wir uns ſelbſt als vergängliche Weſen in dem Zuſammenhange des Ganzen. „Im Grenzenloſen ſich zu finden", ſagt Goethe im Einklange mit Spinoza, „wird gern der Einzelne verſchwinden, da löſt ſich aller Ueberdruß; ſtatt heißem Wünſchen, wildem Wollen, ſtatt läſt'gem Fordern, ſtrengem Sollen ſich aufzugeben iſt Genuß."

Hier gewinnen wir die Ausſicht auf die Sittenlehre. Sittliche Vollkommenheit iſt nur möglich, wenn wir unſere Begierden und Leidenſchaften beherrſchen können; ſie können nur beherrſcht werden durch eine Macht, welche größer iſt als ſie. Dieſe größere Macht iſt bei den thätigen Affecten. Unſere einzige wahrhafte Thätigkeit iſt das klare Denken, die adäquate Erkenntniß der Dinge. Jetzt wiſſen wir, daß der menſchliche Geiſt einer ſolchen Einſicht fähig iſt. Wenn dieſe Erkenntniß zugleich Affect und zwar der mächtigſte aller Affecte iſt, ſo müſſen die Leidenſchaften ihr unterliegen. Da nun die Affecte Begierden und dieſe Willensacte ſind, ſo iſt die nächſte Frage, die uns den Weg zur Sittenlehre bahnt: was iſt der menſchliche Wille und wie verhält er ſich zur Erkenntniß?

## IV. Geſammtreſultat.

Mens humana

=

Idea rei singularis = idea corporis humani =
Idea mentis
(Idea ideae corporis)

Cognitio

Cognitio I gen. = imaginatio: notiones universales
Cognitio II gen. = ratio: notiones communes
Cognitio III gen. = scientia intuitiva = cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei.

# Elftes Capitel.

## Die Lehre vom menſchlichen Willen.

### I. Verſtand und Wille.

#### 1. Die falſche Willensfreiheit.

Wir kommen zu der letzten Aufgabe Spinozas, der Ableitung des ſittlichen Lebens aus der Natur des menſchlichen Geiſtes. Das ſittliche Leben beſteht in der Freiheit von den Leidenſchaften, in einer Thätigkeit ohne Leiden, in dem Willen, der nichts Anderes begehrt als dieſe Thätigkeit und Freiheit. Nun iſt der freie Wille in der Lehre Spinozas mit dem ſtärkſten Nachdruck verneint worden. Soll jetzt etwa umgeſtoßen werden, was als unumſtößlich bereits gilt? Iſt die Aufgabe nicht ſogar im Widerſpruch mit ſich ſelbſt? Die menſchliche Freiheit ſoll dargethan werden als eine nothwendige Folge. Was nothwendig folgt, erſcheint als das Gegentheil der Freiheit. In dem Sinne, worin Spinoza die Willensfreiheit verneint hat, bleibt ſie verneint. Wenn ſie dennoch bejaht wird, ſo kann dies nur in einer Richtung geſchehen, welche mit dem Sinn und der Methode des ganzen Syſtems völlig übereinſtimmt: ſie iſt verneint als Willkür und kann nur im Einklange mit der Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menſchlichen Natur bejaht werden.

Man hat für die Freiheit des menſchlichen Willens verſchiedene Beweiſe vorgebracht und für deren Geltung die Erfahrung in Anſpruch genommen. Aber Erfahrungsgründe rechtfertigen nie, was Vernunftgründe verwerfen; auch läßt ſich im Einzelnen zeigen, daß dieſe Erfahrungsbeweiſe falſch ſind: die einen berufen ſich auf die Abhängigkeit der körperlichen Bewegungen von unſerem Willen, die anderen auf die Unabhängigkeit des Willens von der Einſicht.

Die körperlichen Bewegungen ſind nicht von unſerem Willen abhängig, ebenſowenig als der Körper abhängig iſt vom Geiſt. Dieſe beſtimmten Bewegungen, ſo meint man, erfolgen, ſobald wir ſie wollen, aber dieſelben Bewegungen erfolgen auch ohne allen Willen, ohne alles Bewußtſein; dieſelben Bewegungen, die für bewußte Willensacte gelten ſollen, macht eine Maſchine, ein Automat, ein Nachtwandler, welcher nicht weiß, was er thut. Man ſagt: der Körper wird vom Geiſte beherrſcht

und leidet unter den Mängeln des letzteren; aber das Gegentheil iſt ebenſo richtig: der Geiſt wird vom Körper beherrſcht, das Denken erlahmt unter körperlichen Affectionen, es wird im Schlafe bewußtlos gemacht u. ſ. f. Eine Behauptung iſt ſo richtig wie die andere, d. h. beide ſind falſch.[1]

### 2. Der Wille als Bejahung und Verneinung.

Der Wille iſt unabhängig von der Erkenntniß: auf dieſem Satz beruhte Descartes' Theorie von der menſchlichen Willensfreiheit und vom Irrthum. Während die menſchliche Erkenntniß beſchränkt iſt, ſoll der Wille das einzige wahrhaft unendliche Vermögen des menſchlichen Geiſtes ſein, die freie unbeſchränkte Kraft zu bejahen und zu verneinen. Er reicht weiter als die Einſicht, daher kann er auch das Nichterkannte ſowohl bejahen als verneinen und weder bejahen noch verneinen: im erſten Fall erzeugt, im zweiten vermeidet er den Irrthum. Wäre der Wille von den Vorſtellungen abhängig, ſo würde er durch dieſelben determinirt und könnte durch verſchiedene Vorſtellungen gleich ſtark determinirt werden, alſo in einen Zuſtand der Indifferenz gerathen, wo alles Wollen und Handeln nothwendig aufhört, wie Buridans Eſel zwiſchen Heu und Gras verhungert.

Dieſe ganze Theorie verwirft Spinoza. Der Wille reiche nicht weiter als der Verſtand; auch die Erkenntniß ſei einer gewiſſen Unendlichkeit fähig, ſie könne nach einander, d. h. im Laufe der Zeit unendlich viele Vorſtellungen haben, und eine andere Unendlichkeit könne auch der Wille nicht in Anſpruch nehmen. Wo die Erkenntniß aufhöre, ſei auch der Wille zu Ende. Wenn wir nichts vorſtellen, können wir auch nichts wollen. Iſt die Erkenntniß leer, ſo iſt es der Wille nicht weniger. Aber wir können der undeutlichen und dunkeln Erkenntniß gegenüber unſer Urtheil zurückhalten; wir halten es zurück, wenn wir uns bewußt ſind, daß wir die Sache nicht deutlich erkennen: dieſes Bewußtſein iſt auch eine Erkenntniß. Und ſo iſt der Wille, welcher das Urtheil zurückhält, mit der Erkenntniß einverſtanden und durch dieſelbe beſtimmt. Käme der Menſch in den Zuſtand von Buridans Eſel, ſo würde er ohne Zweifel verhungern; aber, ſetzt Spinoza hinzu, indem er jenes Beiſpiel nach der uns ſchon bekannten Art verſpottet: ich kann nicht wiſſen, was dem Menſchen begegnen würde, wenn er ein Eſel wäre.[2]

[1] Eth. III. Prop. II. Schol. — [2] Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Vgl. Cog. met. P. II. Cap. XII. (Op. I. pg. 136). Buch II. Cap. XI. S. 299 flgd., S. 310 Anmkg.

Der Wille iſt das Vermögen zu bejahen und zu verneinen: in dieſem Punkt ſtimmt Spinoza mit Descartes überein. Nun iſt die wahre Idee unmittelbar die Bejahung ihrer ſelbſt und die Verneinung ihres Gegentheils, ſie erleuchtet zugleich ſich und den Irrthum. Die Einſicht, daß im Dreieck die Summe der Winkel zwei rechten gleichkommt, iſt zugleich die Bejahung dieſer Wahrheit; es iſt unmöglich, daß wir dieſe Einſicht haben und verneinen, oder daß wir ſie haben und unſer Urtheil zurückhalten: die Wahrheit einſehen und bejahen iſt ein und daſſelbe. Jede Idee iſt eine Handlung des Geiſtes, ein beſtimmter Denkact, der als ſolcher die Bejahung und Verneinung in ſich ſchließt. Nun iſt der Wille nichts anderes als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; daher ſchließt der Erkenntnißact den Willensact in ſich; unſer Wille iſt genau ſo, wie unſere Erkenntniß: er iſt gleich dem Verſtande.

Hier folgen die Sätze, worin Spinoza den Begriff des Willens erklärt: „Es giebt im Geiſte keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern der Geiſt wird, dieſes oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, welche ebenfalls von einer anderen beſtimmt iſt, die wieder von einer anderen abhängt und ſo fort ins Endloſe.“ „Es giebt im Geiſte keinen Willensact oder keine andere Bejahung und Verneinung, als welche die Idee, ſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt.“ „Wille und Verſtand ſind ein und daſſelbe. Wille und Verſtand ſind nichts als die einzelnen Willensacte und Ideen. Nun iſt der einzelne Willensact und die Idee ein und daſſelbe, alſo ſind auch Wille und Verſtand ein und daſſelbe.“[1]

### 3. Der determinirte Wille.

Es giebt keinen allgemeinen Willen, wie überhaupt keine Gattungsbegriffe. Der allgemeine Wille verhält ſich zu den einzelnen Willensacten, wie die Menſchheit zu Peter und Paul, d. h. wie eine verworrene, durch unſere Imagination gemachte Vorſtellung zur Natur der Dinge. Der wirkliche Wille iſt dieſes beſtimmte, einzelne Verlangen, welches allemal durch eine beſtimmte Urſache genau determinirt iſt; unſere Unkenntniß der letzteren macht, daß wir unſeren Willen für

[1] Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Prop. XLIX. Coroll.: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. — Demonstr.: Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt, ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt.

indeterminirt und unſer Verlangen für frei halten. „So wähnt das Kind, aus freien Stücken die Milch zu begehren, der zornige Knabe die Rache, der furchtſame die Flucht; der Trunkene meint, mit voller Freiheit Reden zu führen, welche er im nüchternen Zuſtande lieber zurückgehalten hätte; auch Fieberkranke, Schwätzer und Knaben ſprechen, wie ſie glauben, freiwillig, während ſie doch den Drang ſich auszulaſſen nicht beherrſchen können, und ſo lehrt die Erfahrung wie die Vernunft, daß ſich die Menſchen nur deshalb für frei halten, weil ſie wohl ihre Handlungen kennen, die Urſachen aber, wodurch ſie beſtimmt werden, nicht kennen.“[1]

## II. Der Wille zur klaren Erkenntniß.

### 1. Der Wille als Begierde.

Der menſchliche Wille iſt unfrei. Wie kann durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenſchaften erzeugt oder die Herrſchaft über dieſelben bewirkt werden? Dies iſt die Frage, von welcher die Ethik abhängt. Aus dem menſchlichen Geiſte folgt die inadäquate und adäquate Erkenntniß der Dinge, wie in dem vorigen Abſchnitt gezeigt worden. Nun iſt der Wille genau ſo, wie die Erkenntniß: es giebt daher einen Willen, der von der inadäquaten Erkenntniß abhängt, einen verworrenen, unklaren, an die Imagination gebundenen Willen; eben ſo giebt es einen klaren und deutlichen, welcher vom Intellect beherrſcht wird. Aus der menſchlichen Natur folgen die Affecte, die thätigen und leidenden; dieſe Affecte ſind unſere Begierden. Es kann aus dem menſchlichen Geiſte nichts folgen, was dieſer Wahrheit widerſpricht, alſo nichts, was die Macht der Affecte aufhebt. Alle unſere Handlungen ſind Folgen unſerer Begierden. Wenn alſo die klare Erkenntniß aus dem menſchlichen Geiſte nothwendig hervorgehen ſoll, ſo muß ſie begehrt werden; wenn ſie mächtiger ſein ſoll, als alle Leidenſchaften, ſo müſſen die ſtärkſten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäßes Ziel findet. Welches ſind die ſtärkſten Affecte?

### 2. Die Begierde als Tugend.

Die Grundform aller Begierden iſt das Streben nach Selbſterhaltung: der Wille, unſere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um ſo mächtiger, kraftvoller, tüchtiger iſt unſer

[1] Eth. III. Prop. II. Schol.

Wesen, um so tüchtiger wir selbst: diese Tüchtigkeit ist unsere Tugend. Es giebt im Sinne Spinozas keine andere Tugend, als Tüchtigkeit oder Macht. Ihr Gegentheil ist nicht das Laster, sondern die Ohnmacht, wozu freilich die Laster gehören, denn sie sind Zustände der größten Ohnmacht. Ist aber die Tugend die größte Macht, so ist sie nothwendig Gegenstand der stärksten Begierde, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als sie. Selbstvernichtung oder Selbstmord ist keine Folge der Tugend, sondern der Ohnmacht. „Die Begierde", sagt Spinoza, „ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will." „Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, so fordert sie nothwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht, alles, was ihn vollkommener macht, begehrt und überhaupt, so viel er kann, sein Dasein zu erhalten strebt. Dies ist eben so gewiß als der Satz: „das Ganze ist größer als einer seiner Theile".

Darum ist auch die Tugend nichts anderes als den Gesetzen seiner Natur gemäß handeln, und niemand wolle die Selbsterhaltung in anderem Wege suchen. „Hieraus folgt erstens, daß die Grundlage aller Tugend das Streben nach Selbsterhaltung ist und alle Glückseligkeit in der Macht desselben besteht. Zweitens, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist und nichts edler, nützlicher, wünschenswerther sein kann. Drittens folgt, daß alle Selbstmörder geistesohnmächtig sind und von äußeren, ihrer Natur widerstreitenden Ursachen völlig besiegt werden". — „Je mehr ein jeder seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Dasein zu erhalten das Streben und die Macht hat, um so größer ist seine Tugend, wogegen jeder in eben dem Maße ohnmächtig ist, als er seinen Nutzen, d. h. seine Selbsterhaltung außer Acht läßt." — „Die Tugend ist eben die menschliche Macht, welche lediglich durch das Wesen des Menschen erklärt wird, das heißt sie besteht lediglich in dem Streben des Menschen nach Selbsterhaltung". „Dieses Streben ist die erste und einzige Grundlage der Tugend." [1]

Was wir thun, geschieht, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren: diese Macht ist unsere Tugend, diese Tugend unser Zweck, dieser Zweck unser Streben. Daher sagt Spinoza: „Unter dem Zwecke, weshalb wir etwas thun, verstehe ich das Streben". „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe: die Tugend des Menschen ist sein

[1] Eth IV. Prop. XVIII. Schol. Prop. XX. Dem. Prop. XXII. Coroll.

Weſen oder ſeine Natur, ſofern ſie die Macht hat, gewiſſe Dinge zu vollbringen, welche bloß durch die Geſetze der menſchlichen Natur begriffen werden können."[1] Wenn nun die Tugend die größte Macht iſt und ſich beweiſen läßt, daß in der klaren Erkenntniß die größte Tugend des menſchlichen Geiſtes beſteht, ſo iſt die Ethik in ihrer Grundlage befeſtigt. Die Affecte ſind die nothwendigen Machtäußerungen der menſchlichen Natur; der Begriff der Tugend bildet das Kriterium, um den Werth der Affecte zu unterſcheiden; ſie unterſcheiden ſich in tüchtige und untüchtige: die tüchtigen Affecte fördern unſere Macht, die untüchtigen hemmen ſie; jene ſind ein Ausdruck der Macht, dieſe der Ohnmacht. Was unſere Macht fördert, iſt nützlich und gut; was ſie hemmt, iſt ſchädlich und ſchlecht.

### 3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben.

Nun leuchtet ein, daß unſerer Macht dient, was unſerer Natur gemäß iſt, und daß jene hemmt, was dieſer widerſtreitet. Was unſere Macht weder mehrt noch mindert, iſt mit unſerer Natur weder in Uebereinſtimmung noch in Widerſtreit, das ſteht mit unſerem Weſen in gar keiner Gemeinſchaft und iſt uns völlig fremd. Das Naturgemäße iſt gut, das Naturwidrige iſt ſchlecht.[2]

Eintracht iſt Macht. Wir ſind mächtig, wenn wir mit den anderen Menſchen und mit uns ſelbſt übereinſtimmen, ohnmächtig dagegen, wenn wir mit den Anderen und uns ſelbſt in Widerſtreit ſind. Wir ſind im Zuſtande der Einhelligkeit mit anderen und mit uns ſelbſt jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwieſpalts. Die Leidenſchaften entzweien, ſie bringen uns in Widerſtreit mit anderen Menſchen und uns ſelbſt, ſie machen uns feindſelig nach außen und ſchwankend nach innen. Einig ſind die Menſchen *nur* in der Vernunft: ſie können nicht einiger ſein, als wenn ſie vernunftgemäß leben; ſie können nicht mächtiger ſein, als wenn ſie vollkommen übereinſtimmen: dieſe vollkommene Uebereinſtimmung iſt nur in dem vernunftgemäßen Leben möglich. Unſere Vernunft iſt unſere größte Macht, ſie iſt darum nothwendig auch unſer höchſtes Gut, ſie iſt unter allen Gütern das einzige, welches alle gleichmäßig erfreut, welches keiner dem Andern beneidet, vielmehr jeder dem Andern wünſcht und um ſo mehr wünſcht, je mehr er ſelbſt von dieſem Gute beſitzt.[3]

[1] Eth. IV. Defin. VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo. Def. VIII: Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est: virtus — est ipsa hominis essentia seu natura. — [2] Ibid. Prop. XXIX—XXXI. — [3] Ibid. Prop. XXXII—XXXIV. Prop. XXXV—XXXVII.

Darum iſt alles gut und nützlich, was das vernunftgemäße Leben befördert, alles dagegen ſchlecht und ſchädlich, was ihm zuwiderläuft. Jeder nützt ſich ſelbſt am meiſten, wenn er ſeiner Vernunft gemäß lebt; die Menſchen nützen ſich gegenſeitig am meiſten, wenn ſie ihre Eintracht befördern, und ſie befördern dieſelbe am beſten, wenn jeder Einzelne nur nach ſeiner Vernunft handelt. „Kein einzelnes Weſen in der Welt iſt dem Menſchen ſo nützlich als der Menſch, welcher nach der Richtſchnur ſeiner Vernunft lebt (ex ductu rationis)." „Die Menſchen ſind ſich gegenſeitig am nützlichſten, wenn jeder ſeinen eigenen Nutzen ſucht."[1]

Wir leben vernunftgemäß, wenn unſer Streben bloß durch unſere Vernunft, durch unſere denkende Natur bedingt iſt. Vermöge unſerer denkenden Natur erſtreben oder begehren wir nichts anderes als die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge, d. h. die Erkenntniß Gottes und was daraus folgt. Gott erkennen heißt vernunftgemäß leben. Dieſe Erkenntniß iſt darum das höchſte Gut, dieſes Streben die höchſte Machtentfaltung der menſchlichen Natur oder unſere vollkommene Tugend. Darum iſt alles gut und nützlich, was der Erkenntniß dient und ſie befördert, dagegen ſchlecht und ſchädlich alles, was ſie hindert. So erklären ſich die Sätze Spinozas: „Kraft der Vernunft ſuchen wir nur das Erkennen, und der Geiſt, wenn er vernünftig denkt, hält nur das für nützlich, was die Erkenntniß befördert." „Wir wiſſen daher ſicher, was gut oder ſchlecht iſt. Gut iſt alles, was der Erkenntniß dient, ſchlecht dagegen alles, was ſie hindert." „Das höchſte Gut des Geiſtes iſt die Erkenntniß Gottes, und die höchſte Tugend des Geiſtes iſt Gott erkennen."[2]

Die Tugend wird um ihrer ſelbſt willen begehrt, ſie iſt der Ausdruck unſeres eigenen Weſens, welches ſich nur dann in ſeiner wirklichen Machtvollkommenheit offenbart, wenn es lediglich aus ſich handelt, aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zwecke. Handeln wir um eines anderen Weſens willen, ſo iſt ein Object außer uns die Miturſache unſerer Thätigkeit, wir ſind nicht deren alleinige oder adäquate, ſondern inadäquate Urſache und handeln nach unklaren

[1] Eth. IV. Prop. XXXV. Coroll. I. II. — [2] Ibid. Prop. XXVI. Quidquid ex ratione conamur nihil aliud est, quam intelligere. Prop. XXVII: Nihil certo scimus bonum — nisi id bonum est, quod ad intelligendum revera conducit. Prop. XXVIII: Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere.

Ideen. Dagegen wirken wir aus unſerer eigenſten Macht, wenn wir nach klarer und deutlicher Erkenntniß handeln oder vernunftgemäß leben. Das vernunftgemäße Leben iſt gleich der klaren Erkenntniß, dieſe iſt die einzige Thätigkeit, deren alleinige Urſache wir ſelbſt ſind, unſere einzige wahre Thätigkeit, unſere höchſte Macht, unſere wirkliche Tugend.

Daher die Sätze Spinozas: „Wenn der Menſch durch inadäquate Ideen zu einer Handlung beſtimmt wird, ſo kann man nicht ſagen, daß er tugendhaft handelt; er handelt tugendhaft nur, ſofern er durch ſeine Einſicht zum Handeln beſtimmt wird". „Tugendhaft handeln im genauen Sinne des Worts heißt nichts anderes als nach der Richtſchnur der Vernunft handeln, leben, ſein Daſein erhalten, welche Ausdrücke alle drei daſſelbe bedeuten, denn wir ſuchen von Grund aus nur den eigenen Nutzen." „Niemand ſtrebt um eines anderen Weſens willen das eigene Sein zu erhalten."[1] Um ſeine Macht ſo viel als möglich zu ſteigern und zu vermehren, muß man vor allem ſie und das eigene Daſein erhalten: daher iſt die Begierde der Selbſterhaltung das Element und die erſte Bedingung aller Tugend. „Niemand kann glücklich ſein, gut handeln und leben wollen, wenn er nicht zugleich ſein, handeln und leben, das heißt in Wirklichkeit exiſtiren will." „Das Streben der Selbſterhaltung iſt darum die Vorausſetzung aller Tugend."[2]

## III. Der Werth der Affecte.

### 1. Die Affecte als Motive.

Es giebt alſo ein Kriterium, um das Gute und Schlechte zu unterſcheiden. Gut iſt, was unſere Tugend, Macht oder Erkenntniß befördert; das Gegentheil iſt ſchlecht. Es giebt demnach eine Erkenntniß des wahrhaft Nützlichen und Schädlichen oder, was daſſelbe heißt, des Guten und Böſen. Wir handeln tugendhaft und ſittlich, wenn wir durch dieſe Erkenntniß allein in unſeren Handlungen beſtimmt werden. Aber wir werden in unſeren Handlungen nur beſtimmt durch Begierden und Affecte. Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann nur dann Motiv unſeres Handelns ſein, wenn ſie Affect iſt; nur

[1] Eth. IV. Prop. XXIII—XXIV. Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare. — Prop. XXV: Nemo suum Esse alterius rei causa conservare conatur. — [2] Ibid. Prop. XXI. XXII.

als ſolcher beſtimmt ſie unſer Handeln. Wenn wir bloß aus dieſer Erkenntniß handeln, ſo beſtimmt uns kein anderer Trieb, ſo ſind alle anderen Affecte und Begierden zurückgedrängt und niedergehalten. Affecte können aber nur durch Affecte beſiegt werden: darum muß die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen nothwendig Affect ſein, um Motiv ſein zu können.[1]

Nun können Affecte nur durch *ſtärkere* Affecte beſiegt werden, denn jedes einzelne Weſen in der Natur der Dinge läßt ſich nur durch eine äußere Urſache zerſtören, welche mächtiger iſt als ſeine eigene Kraft. Jedes einzelne Ding iſt vergänglich, alſo zerſtörbar. Darum gilt der Grundſatz: „Es giebt in der Natur der Dinge kein einzelnes Weſen, deſſen Macht nicht durch die eines anderen übertroffen würde. Welches Einzelweſen es immer ſei, in jedem Falle giebt es ein anderes, welches mächtiger und darum fähig iſt, es zu vernichten.“[2] „So kann auch jeder Affect nur durch den entgegengeſetzten, welcher ſtärker iſt, gebändigt und unterdrückt werden.“[3] Die Erkenntniß des Guten und Böſen wird demnach unſer Handeln dann beſtimmen, wenn ſie Affect und unter allen menſchlichen Affecten der ſtärkſte iſt. Unſere Begierden ſind vergänglicher Natur, ſie werden durch andere Begierden vernichtet, welche mächtiger ſind als ſie; es muß ſolche mächtige Begierden geben und eine, welche mächtiger iſt als alle. Wenn die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen dieſe mächtigſte Begierde iſt, ſo iſt das tugendhafte und ſittliche Handeln (das vernunftgemäße Leben) nothwendig. Wir ſtehen vor der Grundfrage der Ethik.

### 2. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtſchaft.

Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann unmöglich affectlos ſein, denn das Gute im allein wahren Sinn des Worts iſt unſerem Weſen nicht fremd, ſondern vollkommen gemäß, es ſteigert und vermehrt unſere Macht, erhebt unſer Selbſtgefühl, reizt darum nothwendig unſere Begierde und kann deshalb nur freudig empfunden werden, wie ſein Gegentheil nur traurig. „Die Erkenntniß des Guten und Böſen iſt nichts anderes als der Affect der Freude und Trauer, ſofern wir uns deſſelben bewußt ſind.“[4]

Der bewußte Affect iſt Wille oder Begierde. Wir begehren, was uns erfreut; die Freude erweitert unſer Daſein, vermehrt und verdoppelt gleich-

[1] Ibid. Prop. XIV. — [2] Ibid. Axiom. I. — [3] Ibid. Prop. VII. — [4] Ibid. Prop. VIII.

ſam unſere Macht, denn wir fühlen unſere Kraft mit der eines andern uns hülfreichen Weſens vereinigt, welches mit unſerer Natur übereinſtimmt. Dagegen in der Trauer fühlen wir uns iſolirt, einſam, ohnmächtig. „Die Begierde, die aus der Freude entſteht, iſt bei gleichen Verhältniſſen ſtärker als die Begierde, welche aus der Trauer entſteht.“ [1] Darum wird die wahre Erkenntniß des Guten nothwendig ein ſtärkerer Affect und deshalb ein mächtigeres Motiv unſeres Handelns ſein als die Erkenntniß des Schlechten. Oder anders ausgedrückt: unter der klaren Erkenntniß des Guten und Böſen werden wir nothwendig gut handeln und nicht ſchlecht; wir werden alles thun, was unſere Erkenntniß, unſere Macht, unſere Tugend fördert, und alles meiden, was ſie hemmt.

Die Freude, mit welcher uns die wahre Erkenntniß des Guten erfüllt, iſt der Affect, um deſſen Sieg es ſich handelt. Er ſiegt, wenn er der mächtigſte iſt. Wenn dieſer Affect ſiegt, ſo werden die Leidenſchaften überwunden und wir werden frei; wenn aber die entgegengeſetzten Affecte ſtärker ſind als er, ſo ſind wir den Leidenſchaften verfallen und vollkommen unfrei: hier iſt die Grenzſcheide zwiſchen Freiheit und Knechtſchaft, zwiſchen dem Zuſtande, worin wir die Leidenſchaften beherrſchen, und dem, worin wir von ihnen beherrſcht werden. Nicht die Macht der Leidenſchaften iſt unſere Knechtſchaft, ſondern daß dieſe Macht in uns größer iſt als die Macht der Erkenntniß: darin beſteht, was Spinoza als servitus humana bezeichnet. [2]

Vergleichen wir die Affecte mit einander, ſo ſind ſie in Rückſicht ihrer Stärke und ihres Werthes verſchieden. Sie ſind um ſo ſtärker, je lebhafter ſie ſind, um ſo lebhafter, je mächtiger und wirkſamer das Object iſt, welches ſie verurſacht. Das gegenwärtige Object iſt eindringlicher und ergreifender, als das abweſende; die nächſte Zukunft und die nächſte Vergangenheit rührt uns mehr, als die weit entfernte. Der Eindruck einer nothwendigen Sache iſt gewaltiger, als wenn wir etwas nur als möglich oder zufällig betrachten; das Zufällige kann eben ſo gut ſein als nicht ſein; weder iſt nothwendig, daß es exiſtirt, noch, daß es nicht exiſtirt. Dagegen erſcheint eine Sache möglich, wenn ihre Urſachen vorhanden ſind und uns einleuchten, nur daß wir nicht wiſſen, ob dieſe Urſachen gerade zu dieſer Wirkung determinirt werden. Das Mögliche hat demnach mehr Cauſalität, alſo mehr Macht als das Zufällige. Darum wird unter

[1] Ibid. Prop. XVIII. — [2] Ibid. Prop. IX—XIII.

gleichen Verhältnissen eine Sache, die wir als möglich betrachten, uns lebhafter afficiren als eine andere, welche uns bloß als zufällig erscheint; und etwas Zufälliges, das in der Gegenwart nicht existirt, macht uns nothwendig weniger Eindruck, als dasselbe zufällige Ding, das in der Vergangenheit existirt hat.[1]

Wenden wir diese Sätze auf jenen Affect an, von dem unsere Freiheit abhängt, nämlich die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entsteht, so leuchtet ein, wie für unsere Empfindungszustände andere Affecte leicht gewichtiger und stärker sein können. Wir erkennen das Gute wie das Uebel, aber beide liegen in der Zukunft, sie berühren uns daher weniger als die Dinge, welche uns in der Gegenwart ergötzen. Der Genuß des Augenblicks ist mächtiger als die Erkenntniß des Künftigen, und obwohl wir den richtigen Weg sehen, lassen wir uns von der reizvollen Gegenwart fesseln und ergreifen die Knechtschaft statt der Freiheit. Das Wirkliche ist mächtiger als das Zufällige: jenes existirt; ob dieses geschehen wird oder nicht, ist ungewiß. Setzen wir nun, daß das Gute und Schlechte, welches wir richtig erkennen, von ungewissen Bedingungen abhängt und deshalb als zufällig erscheint, so werden uns die gegenwärtigen Dinge leicht von der wahren Erkenntniß abführen, und die lebendigen Reize, so verderblich sie sind, werden uns mächtiger anziehen als der Weg nach dem richtigen, aber fernen und ungewissen Ziele. In diesen Sätzen der Ethik erkennen wir die Grundzüge des Tractats über die Verbesserung des Verstandes.[2] „Hiermit glaube ich die Ursache dargethan zu haben, warum die Menschen mehr durch die Einbildung als durch die Vernunft bewegt werden, und warum die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Gemüthsunruhe erregt und oft jeder Art der Sinneslust nachgiebt. Daher das Wort des Dichters: „Ich sehe das Bessere und billige es, aber folge dem Schlechteren". Eben dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er sagt: „Wer die Erkenntniß vermehrt, vermehrt den Schmerz". Dies sage ich nicht, um etwa daraus zu schließen: nichtwissen sei besser als wissen, und in der Mäßigung der Affecte sei kein Unterschied zwischen Weisen und Unweisen; sondern wir müssen sowohl die Macht als auch die Ohnmacht unserer Natur einsehen, um bestimmen zu können, was in der Mäßigung der Affecte die Vernunft vermag und nicht vermag. Jetzt handle ich bloß von der menschlichen Ohnmacht."[3]

[1] Eth. IV. Prop. IX—XIII. — [2] Prop. XV—XVII. Vgl. oben Buch II. Cap. X. S. 277—278. — [3] Eth. IV. Prop. XVII. Schol.

### 3. Die guten und ſchlechten Affecte.

Alle Affecte, die unſere Macht, Tugend und Erkenntniß befördern, ſind gut, weil ſie tüchtig und nützlich ſind; alle Affecte, welche die entgegengeſetzte Wirkung haben, ſind ſchlecht, weil ſie untüchtig und ſchädlich ſind. Die einen dienen der Freiheit, die anderen der Knechtſchaft. Ohne den Körper kein Geiſt, keine Erkenntniß des Körpers; je empfänglicher der Körper für die Eindrücke anderer Körper iſt, um ſo reicher und gehaltvoller iſt die Erkenntniß; je ungehinderter die Wechſelwirkung oder das richtige Bewegungsverhältniß ſeiner Theile, um ſo tüchtiger und geſünder die Beſchaffenheit des Körpers; daher iſt alles nützlich, was die Empfänglichkeit des Körpers vermehrt und die Ordnung ſeiner Theile in der richtigen Wechſelwirkung erhält.[1]

Je einträchtiger und friedfertiger die Menſchen leben, um ſo größer iſt ihre Macht: daher iſt alles gut und nützlich, was die Ordnung des Staates und den Frieden der Geſellſchaft erhält, dagegen ſchädlich alles, was den Samen der Zwietracht ausſtreut.[2]

Jedes Uebermaß iſt ſchlecht, denn es iſt nur möglich auf Koſten der Beſonnenheit und klaren Erkenntniß; alle Affecte ſind des Uebermaßes fähig, nur nicht die Begierde nach Erkenntniß, denn die Erkenntniß iſt die einzige Macht, welche kein Uebermaß hat, vielmehr jedem das größere Gegengewicht bietet. Und da die wahre Erkenntniß alles als nothwendig begreift und unter der Form der Ewigkeit auffaßt, ſo haben die Zeitunterſchiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihr gegenüber keine Macht, welche einen Affect auf Koſten des andern erheben könnte.[3]

Alle Affecte, welche die menſchliche Macht erweitern, ſind gut, die entgegengeſetzten ſchlecht. Gut ſind die poſitiven, ſchlecht dagegen die negativen Affecte: jene ſind die freudigen, dieſe die traurigen. Indeſſen gilt dieſe Erklärung nicht unbedingt. Es giebt Fälle, in denen die Freude vom Uebel iſt: wenn wir uns an ſolchen Dingen erfreuen, die nur der Imagination werthvoll erſcheinen, an den vergänglichen Scheingütern des Lebens, die uns von der Richtung nach dem wahren Gute ablenken und irreführen. „Die Freude iſt nicht unmittelbar (direct) ſchlecht, wie die Trauer.“ Wohl aber können Freude und Trauer indirect, d. h. durch ihre Objecte, die eine ſchlecht und die andere

[1] Ib. Prop. XXXVIII. XXXIX. — [2] Ib. Prop. XL. — [3] Ib. Prop. LXI. LXII.

gut sein. Der Schmerz kann nützlich und gedeihlich in derselben Rücksicht sein, in welcher die Freude Schaden und Verderben bringt. Die Gemüthsheiterkeit ist eine fähige Stimmung und darum stets gut, wogegen die gedrückte und schwermüthige Stimmung unfähig macht und darum immer vom Uebel ist. Das sinnliche Wohlgefühl, der Kitzel der Lust ist in seinem Uebermaß schlecht. Liebe und Begierde, obwohl sie positiver Natur sind, können maßlos und deshalb schädlich sein. Dagegen kann die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft hervorgehen, und sie steht fest, wenn sie sich auf die Vernunfterkenntniß gründet. Die günstige Gesinnung, womit wir solche betrachten, die andern wohlthun, ist im Einklange mit der Vernunft; ebenso der Ruhm, jenes wohlthuende Bewußtsein, in der Welt anerkannt und geschätzt zu werden. Diese Empfindungen stärken unsere Uebereinstimmung mit den Menschen und sind darum nützliche und fruchtbare Affecte.[1]

Alle Affecte dagegen, welche die Zwietracht nähren, vermindern unsere Macht und sind darum schlecht. Deshalb ist der Haß nie gut und alle Affecte schlecht, welche der Haß erzeugt, wie Neid, Hohn, Verachtung, Zorn, Rache. Alle gehässigen Leidenschaften sind im Widerstreit mit der gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen, sie unterwühlen die Eintracht, welche den Zweck der staatlichen Ordnung ausmacht; sie sind nicht bloß schlecht, sondern auch ungerecht.[2] Daher wird die Freiheit von den Leidenschaften auch die Gerechtigkeit und das politische Gemeinwohl befördern. Mit der Vernunft können sich die vom Haß erfüllten Affecte unter keiner Bedingung vertragen; wer daher vernunftgemäß lebt, wird den Haß, den Zorn, die Verachtung seiner Feinde nicht mit Haß, Zorn und Verachtung, sondern mit Liebe und Großmuth vergelten.[3]

Alle traurigen Affecte sind negativer Art, sie vermindern unsere Macht, drücken unser Selbstgefühl und sind darum als solche nie gut. Die Furcht ist eine deprimirende, traurige Empfindung, die Hoffnung ist nie ohne alle Furcht, denn sie ist immer ungewiß, ob ihre Erwartung sich erfüllen wird: darum sind die Affecte der Furcht und Hoffnung an sich nicht gut und können es nur beziehungsweise sein, sofern sie das verderbliche Uebermaß der Freude und Lust einschränken.[4]

Das Mitleid ist eine schmerzliche Empfindung, es gehört zu dem Geschlecht der traurigen und ohnmächtigen Affecte und ist darum

[1] Eth. IV. Prop. XLII—XLIV. LI. LII. LVIII. — [2] Ibid. Prop. XLV. Coroll. I—II. — [3] Ibid. Prop. XLVI. — [4] Eth. IV. Prop. XLVII.

ſchlecht; es iſt gut, ſofern es hülfreich und wohlthätig iſt; aber dem Leidenden zu helfen und wohlzuthun, iſt eine vernunftgemäße Handlung und braucht darum keine mitleidige zu ſein: deshalb iſt zum Wohlthun das Mitleid nicht nöthig. Als trauriger Affect iſt es ſchlecht, als unnöthiger iſt es unnütz: es iſt demnach an ſich ſchlecht und unnütz. Wer im Einklange mit der Vernunft lebt und handelt, bedarf des Mitleides nicht, denn er handelt aus Grundſatz wohlthätig und kann deshalb vom Mitleid nur gedrückt werden; darum wird er ſich vor Rührungen dieſer Art nach Kräften in Acht nehmen.[1] Hier finden wir Kant in völliger Uebereinſtimmung mit Spinoza, dagegen Schopenhauer im Widerſtreit mit beiden.

Tugend iſt Macht. Alle Affecte, welche das Machtgefühl einſchränken oder aufheben, können unmöglich Tugenden ſein; und da die Vernunfterkenntniß das höchſte Machtgefühl giebt, ſo können die ohnmächtigen Affecte nie aus derſelben hervorgehen. Darum ſind Selbſterniedrigung und Reue keine Tugenden. (Bei Geulinx war die «humilitas» die höchſte Tugend, bei Spinoza gilt ſie als gar keine.) Die Reue aber iſt doppelt ohnmächtig, weil ſie zu der ſchlechten Handlung, welche ſchon als ſolche hemmender Art iſt, noch die Zerknirſchung hinzufügt. Wer Reue empfindet, iſt darum zweifach elend. Freilich werden die meiſten Menſchen nicht durch die Vernunft, ſondern durch ihre ſelbſtſüchtigen Begierden getrieben, und ihre Handlungen ſind darum ſchlecht. Wären dieſe Leute ebenſo hochmüthig, als ſie geiſtesſchwach ſind, ſo gäbe es nichts, was ſie fürchteten, und ihre Schlechtigkeit wäre zügellos. Darum ſind für die Leute, welche in der Verworrenheit der ſchlechten Affecte leben, jene niederſchlagenden Empfindungen der Furcht, Reue, Demuth u. ſ. f. ein wohlthätiges Gegengift, das der gemeinen Menſchennatur mehr nützt als ſchadet. Daher haben auch die Propheten, weil ſie das Gemeinwohl im Auge hatten, Demuth, Reue, Ehrfurcht den Menſchen als Tugenden gepredigt. Denn «terret vulgus, nisi metuat!» An dieſer Stelle hat dieſer Satz keine politiſche, ſondern eine rein ethiſche Bedeutung, und in dem politiſchen Tractat haben wir geſehen, wie Spinoza die Machthaber der Welt keineswegs von jenem «vulgus» ausnehmen will, dem Reue, Demuth u. ſ. f. beſſer und nützlicher ſind, als die entgegengeſetzten Affecte.[2]

---

[1] Ibid. Prop. L. Coroll. — [2] Eth. IV. Prop. LIV. Schol. S. oben Buch III. Cap. VIII. S. 470 flgd.

Unsere Macht ist die Erkenntniß. Die Affecte, welche die Erkenntniß verfälschen, sind daher unter allen die schlimmsten. Wenn wir aus Liebe oder Haß einen Anderen überschätzen oder unterschätzen, so ist unsere Einsicht in beiden Fällen von der richtigen Schätzung gleich weit entfernt. Darum sind Ueberschätzung und Unterschätzung unter allen Umständen schlecht. Ebenso schlimm sind ihre Folgen. Wenn man von anderen überschätzt wird, so kommt es leicht, daß man sich selbst überschätzt und das eigene Selbstgefühl zu hoch spannt.[1] So erzeugt die Ueberschätzung den Uebermuth, wie die Unterschätzung den Kleinmuth. Der Hochmuth gründet sich auf Selbstüberschätzung, also auf eine falsche Selbsterkenntniß. Wenn ich von mir zu groß oder zu gering denke, so bin ich in beiden Fällen gleich weit von der richtigen Selbsterkenntniß entfernt: beide Affecte sind verblendet, beide sind Selbsttäuschungen. Hochmuth und Kleinmuth sind daher Selbstunkenntniß; der größte Hochmuth oder Kleinmuth ist die größte Selbstunkenntniß. Nun besteht unsere Macht in der klaren Erkenntniß.

Also ist der Mangel unserer Erkenntniß zugleich ein Mangel unserer Macht. Selbsttäuschung ist Ohnmacht, die größte Selbsttäuschung ist die größte Ohnmacht: daher ist der größte Hochmuth oder Kleinmuth ein Zeichen der größten Geistesohnmacht. Unsere Macht ist die Herrschaft über die Leidenschaften, unsere Ohnmacht die Herrschaft der Leidenschaften über uns. Wer sich im Zustande der größten Ohnmacht befindet kann den Leidenschaften am wenigsten widerstehen. Daher sind die Uebermüthigen und die Kleinmüthigen am meisten den Leidenschaften unterworfen. Der Kleinmuth ist eine gedrückte und traurige, der Hochmuth eine gesteigerte und freudige Empfindung. Da nun die Freude stärker ist als die Trauer, so ist auch der Hochmuth stärker, hartnäckiger und darum unverbesserlicher als der Kleinmuth. Der Hochmüthige will auf die Anderen herabsehen: darin besteht sein Selbstgefühl; er liebt daher die Unterwürfigen, welche zu ihm mit allen Zeichen der Ehrerbietung emporschauen und nichts anderes sind oder sein wollen als die gefälligen Spiegel seiner Vortrefflichkeit. Nichts ist ihm widerwärtiger als eine Gesinnung, welche die Menschen richtig und darum gleichmäßig würdigt, keinen haßt, aber auch keinen überschätzt, also dem Hochmuth nichts zu Gefallen thut und nichts zu verzehren giebt.

---

[1] Ibid. Prop. XLVIII. XLIV.

Daher liebt der Hochmüthige die Gegenwart der Paraſiten und Schmeichler, dagegen haßt er die Großmüthigen, welche ſich nie überſchätzen, aber auch nie unterwerfen. Andere geringzuſchätzen, iſt dem Hochmüthigen die größte Erquickung. Was dieſer Geringſchätzung widerſtrebt, empfindet er als eine Laſt, die ihn drückt; nichts iſt ihm darum widerwärtiger, als die Verdienſte und Tugenden anderer; er wird ihre Tugenden haſſen und, da ſie ihm zugleich als ein Raub an der eigenen Vortrefflichkeit erſcheinen, nothwendig beneiden. Die Hochmüthigen ſind immer neidiſch; die Kleinmüthigen ſind es auch, dieſe erſcheinen ſich ſelbſt ohnmächtiger und erbärmlicher, als andere; nichts thut ihnen daher wohler, als wenn ſie ſehen, daß andere ebenſo ohnmächtig und erbärmlich ſind, als ſie ſelbſt. Dieſe Art Leidensgenoſſenſchaft iſt ihr Troſt. Was ihnen imponirt, vermehrt das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht, verſtärkt den Druck des Kleinmuths und erzeugt darum nothwendig den Neid. So iſt das niedrige Selbſtgefühl ebenſo neidiſch als das hochmüthige. So niedrig ſind die Uebermüthigen und ſo übermüthig die Kleinen![1]

Der Wille iſt der bewußte Affect oder die Begierde, es giebt mächtige und ohnmächtige, gute und ſchlechte Affecte: der Sieg der erſten iſt die Freiheit, der Sieg der anderen die Knechtſchaft. Es giebt demnach einen mächtigen und ohnmächtigen, einen guten und ſchlechten Willen: jener führt durch die Wahrheit zur Freiheit, dieſer iſt gefangen in Irrthum und Knechtſchaft. Nachdem wir begriffen haben, was der menſchliche Wille iſt und worin ſeine Knechtſchaft beſteht, bleibt als das letzte Problem, mit deſſen Löſung ſich die Sittenlehre vollendet, noch die Frage übrig: was iſt die menſchliche Freiheit?[2]

[1] Eth. IV. Prop. LV—LVI. Coroll. Schol. Prop. LVII. Schol. — [2] Das vierte Buch der Ethik handelt von der menſchlichen Knechtſchaft und hat ſeinen Hauptinhalt in der Lehre von den guten und ſchlechten Affecten. Die geometriſche Ordnung der Sätze iſt in dieſem Buche am meiſten durchbrochen und darum ſchwierig zu überſehen. Spinoza hat dieſen Mangel gefühlt und in einem Anhange demſelben abzuhelfen geſucht durch eine überſichtliche Zuſammenfaſſung des in den Lehrſätzen zerſtreut (disperse) entwickelten Inhalts. Ich verweiſe auf dieſe Ueberſicht zur Vergleichung mit der von mir gegebenen Darſtellung. Eth. IV. Append. Cap. I—XXXII.

## Zwölftes Capitel.

## Die Lehre von der menſchlichen Freiheit.

### I. Der Widerſtreit in der menſchlichen Natur.

#### 1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit, durch den Affect und die Begierde zur Erkenntniß: dieſen Zuſammenhang deutlich und klar begreifen, heißt im Sinne Spinozas die Aufgabe der Ethik löſen. Die Begierde iſt unſer Weſen, wir können nichts Anderes begehren als die Erhaltung unſeres Daſeins, die Vermehrung unſerer Macht; dieſe Macht iſt unſere Thätigkeit, unſere Tugend; unſere vollkommene Thätigkeit und darum unſere höchſte Tugend und Macht iſt das Erkennen; je mächtiger die klaren Ideen, um ſo ohnmächtiger die unklaren: dieſe Ohnmacht der unklaren Ideen oder, was daſſelbe heißt, die Macht der Erkenntniß über die Leidenſchaften iſt unſere Freiheit.

Freiheit und Knechtſchaft ſind einander entgegengeſetzt, ſie verhalten ſich wie Erkenntniß und Leidenſchaft, adäquate und inadäquate Thätigkeit, thätige und leidende Affecte. Wir haben das Vermögen zu beiden. Wenn aber in demſelben Weſen entgegengeſetzte Thätigkeiten ſtattfinden, ſo geſchieht nothwendig, was die Vereinigung entgegengeſetzter Größen fordert: ſie können nicht unverändert neben einander beſtehen, ſondern vernichten ſich gegenſeitig, wenn ſie gleich mächtig ſind, und wenn ſie es nicht ſind, ſiegt nothwendig die ſtärkſte. Sind unſere Leidenſchaften mächtiger als unſere Erkenntniß, ſo iſt die nothwendige Folge die menſchliche Knechtſchaft; iſt unſere Erkenntniß mächtiger als unſere Leidenſchaften, ſo iſt die nothwendige Folge die menſchliche Freiheit: dies iſt der Standpunkt, unter welchem Spinoza die Freiheit begreift. Er gründet ſie auf die Natur entgegengeſetzter Größen und beginnt darum den letzten Theil ſeiner Ethik mit dieſen beiden Grundſätzen: „Wenn in demſelben Subject zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten wirkſam ſind, ſo wird nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung ſtattfinden müſſen, bis ſie aufhören, entgegengeſetzt zu ſein.“ „Die Macht der Wirkung erklärt ſich

aus der Macht ihrer Urſache, da ihr Weſen durch das ihrer Urſache begriffen und erklärt wird."[1]

Wir ſind beſchränkter Natur, die Kraft unſerer Selbſterhaltung wird von der Macht der Dinge außer uns unendlich übertroffen; die Dinge insgeſammt ſind nothwendig mächtiger als das Einzelweſen für ſich, daher ſind wir nicht bloß leidend, ſondern vergänglich. Weil wir Theile der Natur, Dinge unter Dingen, Glieder im Zuſammenhange des Ganzen ſind, deshalb ſind wir nothwendig leidend und, ſoweit wir nicht lediglich aus uns ſelbſt handeln, nur leidend.[2] Wäre der Menſch nicht ein Glied in der Kette der Dinge, verflochten in deren Cauſalnexus, unterworfen den äußeren Determinationen, ſo würde er nicht leiden; wäre er das Ganze, das einzig exiſtirende Weſen, ſo würde er nur handeln und wäre reine Thätigkeit, wie der Gott des Ariſtoteles und des Spinoza.

Ich leide, ſo lange ich den Dingen unterworfen bin; ich handle, indem ich mich von denſelben befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen ſein; handeln heißt frei werden von dieſer Macht. So lange mir die Dinge im Wege ſtehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeſchränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an dieſe Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, welche mich erdrückt, aufhebe. Aber wie iſt das möglich? Vernichten können wir die Dinge ebenſowenig, als das eigene Daſein zum Univerſum erweitern. Ich muß dulden, daß ſie exiſtiren und mich umgeben, aber ich kann dieſer Exiſtenz die unmittelbare Macht nehmen, die ſie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich ſie in mein Object verwandle, und ich verwandle ſie in mein Object, indem ich ſie betrachte und erkenne. Nicht die Exiſtenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt aus der Natur des Menſchen, denn der Menſch iſt eine denkende Natur oder Geiſt. Aber der menſchliche Geiſt unterliegt als Einzelweſen ebenfalls der Schranke und damit dem Leiden.

Er iſt zunächſt die Vorſtellung ſeines Körpers und der körperlichen Affectionen, er ſtellt vor oder denkt, was er empfindet; da nun die Empfindung nicht die Dinge, ſondern nur deren Eindrücke ſind, ſo ſind auch die Ideen derſelben nicht der Ausdruck der Dinge, ſondern bloß unſerer Empfindungen der Dinge, daher ſind dieſe Ideen in Au-

[1] Eth. V. Axiom. I. II. — [2] Eth. IV. Prop. II—IV.

ſehung der Dinge nicht adäquat, ſondern inadäquat und unklar. Die unklaren Ideen ſind die Vorſtellungen der einzelnen Affectionen. Die Urſache der Ideen iſt der Geiſt, die Urſache der Affectionen iſt der Körper; alſo iſt der Geiſt von den unklaren Ideen nicht die alleinige und adäquate, ſondern die partielle und inadäquate Urſache, d. h. der Geiſt leidet, ſofern er unklare Ideen hat. Die volle Thätigkeit des Geiſtes beſteht in den Ideen, welche nur aus ihm ſelbſt folgen, deren alleinige Urſache nur er ſelbſt iſt: in den Ideen, die nichts anderes ſind als Modi des Denkens, d. h. Begriffe der wirklichen Dinge, klare und adäquate Ideen. In den unklaren Begriffen beſteht das Leiden, in den klaren die Thätigkeit des Geiſtes.

Die menſchliche Thätigkeit iſt allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende, verworrene, inadäquate Denken beſteht in den unklaren Ideen, das wahrhaft thätige in den klaren. Meine Macht beſteht nur in meiner Thätigkeit; im Leiden beſteht meine Ohnmacht: alſo bin ich ohnmächtig in den leidenden Affecten, mächtig nur in meinem Denken; in den Leidenſchaften wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich einzig und allein ſelbſt, indem ich denke.

### 2. Die Tugend des Erkennens.

Nun ſind Macht und Tugend identiſch, denn die Tugend beſteht in der Tüchtigkeit oder in dem Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Geſetzen der eigenen Natur folgt.[1] Meine Tüchtigkeit zeigt ſich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe, meine Schwäche in dem, was andere mit oder in mir verurſachen. Darum beſteht in der Erkenntniß die menſchliche Tugend. Erkenntniß iſt Tugend, Tugend iſt Macht, Macht iſt Natur, die aus eigener Kraft handelt und niemand gehorcht als ihren eigenen Geſetzen. So folgt die Erkenntniß aus der menſchlichen Natur, die ihr Geſetz erfüllt. Der Menſch, indem er klar und deutlich denkt, handelt nach dem Vermögen ſeiner Natur eben ſo tugendhaft, wie die Sonne, indem ſie leuchtet.

Wenn die Sonne nicht leuchtet, ſo wird ſie verdunkelt; ſie iſt die adäquate Urſache des Lichts und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entſteht nur, indem ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenſo wird die menſchliche Natur ver-

[1] Eth. IV. Def. VIII. Prop. XVIII. Schol.

dunkelt, wenn sie unklar denkt; sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunkeln, denn diese sind die Vorstellungen der körperlichen Affectionen, welche selbst aus der Einwirkung äußerer Körper entspringen. Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern *begehrt*; sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Triebes. Es giebt für Spinoza keine leidende Tugend, denn die Tugend ist Kraft und das Leiden Schwäche; das vollendete Leiden ist Selbstvernichtung, das vollendete Handeln höchste Selbstbejahung.

### 3. Die Ausschließung der Wahlfreiheit.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Zuständen des menschlichen Daseins giebt es keine *Wahl*. Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Ist es möglich, daß die menschliche Natur zwischen Leiden und Handeln, Ohnmacht und Macht, Selbstvernichtung und Selbstbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür schwebt und, wie der Herkules des Sophisten, gleichsam am Scheidewege steht und zögert, welchen der beiden Wege sie ergreifen soll? Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entscheidet, die Selbstbejahung ist naturnothwendig, denn jedes Ding sucht von Natur seine Realität zu erhalten und zu mehren. Diese Begierde der Selbsterhaltung ist der Urwille alles natürlichen Daseins. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbstvernichtung folgen oder das Streben, im Zustande des Leidens zu beharren. Der menschliche Wille ist die Begierde naturgemäßer Selbsterhaltung oder das Streben, selbst zu handeln und von dem, was in uns geschieht, die alleinige Ursache zu sein: dies kann er nur sein, wenn er das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, den passiven Zustand der Leidenschaften in den activen des Denkens verwandelt. In diesem Streben besteht unser Wille.

Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Passionen und Actionen, unklare und klare Ideen sind die beiden erschöpfenden Factoren des menschlichen Lebens. Wo der eine nicht ist, da ist nothwendig der andere. Es giebt zwischen diesen beiden naturnothwendigen Bestimmungen im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgültig in der Mitte schwebt und sich weder dem einen noch dem andern zuneigt; nur in dieser Mitte könnte die Will-

kür ſtattfinden; es giebt daher in der menſchlichen Natur keinen Platz für die Willkür: entweder Leiden oder Handeln, entweder Selbſtvernichtung oder Selbſtbejahung, entweder Sein oder Nichtſein!

Zwiſchen dieſen Gegenſätzen liegt nichts in der Mitte und iſt daher keine Wahlentſcheidung möglich. Die Dinge ſind, ſie müſſen ihr Sein bejahen, ſie denken nicht erſt darüber nach, ob ſie ſein oder nicht ſein ſollen. Und genau genommen bilden Handeln und Leiden nicht einmal einen wirklichen Gegenſatz. Nur coordinirte Naturen können einander entgegengeſetzt ſein. Das Leiden müßte im Stande ſein das Handeln aufzuheben, wenn es die Gegenmacht deſſelben ſein ſoll; dann wäre es nicht ohnmächtig, ſondern mächtig, nicht paſſiv, ſondern activ, nicht Leiden, ſondern Handeln. Leiden und Handeln ſind nicht der Art, ſondern nur dem Grade nach unterſchieden. Jedes Ding handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in ſeinem Handeln beſchränkt wird: Leiden iſt beſchränktes Handeln, wie die Imagination beſchränktes Denken und die Ruhe gehemmte Bewegung iſt.

Giebt es aber keine Wahl zwiſchen Handeln und Leiden, ſo giebt es auch keine moraliſche Freiheit und keine moraliſchen Zwecke, welche die Willkür macht und die Einbildung mit unſeren Handlungen vergleicht, welche, je nachdem ſie jenen Zwecken gemäß oder nicht gemäß ſind, gut oder böſe genannt werden. Gut oder ſchlecht in realer Bedeutung ſind die Affecte, welche die menſchliche Macht entweder befördern oder hemmen; gut und böſe im Sinn der gewöhnlichen Moral ſind Fictionen. Daher ſind die Urtheile dieſer Moral, worin immer nur von guten und böſen Handlungen die Rede iſt, grundlos und nichtsſagend, denn ſie nehmen ihre Prädicate aus der Imagination und legen den Erſcheinungen bei, was dem Weſen derſelben nicht zukommt. Was kümmern ſich die Dinge und Handlungen um leere Ideen?

Dieſes Ding iſt ſchlecht, dieſe Handlung iſt böſe, das heißt: dieſe Erſcheinung iſt nicht das, was ſie ihrer Natur nach nicht ſein kann, die Eichel iſt kein Kürbiß! Die Imagination findet es entweder gut oder ſchlecht, daß die Eichel kein Kürbiß iſt, denn ſie denkt ohne Zuſammenhang, bezieht die Dinge nur auf ſich und beurtheilt ſie darum nach leeren Fictionen; es würde ihrem Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbiſſe trüge, ſchade, daß die Eichel kein Kürbiß iſt! Darum iſt die Eichel ſchlecht. Jetzt fällt ſie herunter und würde den Tadler übel zurichten, wenn ſie ein Kürbiß wäre. Gott ſei Dank,

daß ſie keiner iſt! Darum iſt die Eichel gut. Auf dieſem Standpunkte der Imagination befinden ſich die gewöhnlichen Moraliſten; ſie urtheilen über die menſchlichen Handlungen, wie in der Fabel der Bauer über die Eichel; ſie forſchen nicht nach dem naturgeſetzlichen Zuſammenhange der Dinge, ſondern entwerfen ſich mit leichter Mühe ein Utopien, worin alles möglich iſt, und bilden dem Menſchen ein, daß er in dieſem Utopien alles vermöge. So entfernen ſie ihn aus der wirklichen Welt, entfremden ihn ſeiner wahren Natur und machen ihn zum Mittelpunkt eines imaginären Reiches.

Dieſer verkehrte Idealismus gründet ſich auf imaginäre Begriffe von menſchlicher Freiheit und idealen Zwecken. Die Imagination iſt der vereinzelte, in den Schranken der ſinnlichen Individualität befangene Menſchengeiſt, das beſchränkte, verworrene, ſelbſtſüchtige Ich, deſſen Sittenlehre nothwendig ſophiſtiſch ausfällt. So beurtheilt Spinoza die Moraliſten und unterſcheidet darin ſeine Ethik von der Moral, daß ſich jene auf den Standpunkt der klaren Erkenntniß erhebt, während dieſe in der unklaren Einbildung befangen bleibt. Die Moral iſt utopiſtiſch, die Ethik naturgemäß: darum iſt jene ſophiſtiſch, dieſe dagegen philoſophiſch. Wenn wir im Geiſte Spinozas die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, ſo werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die beſtimmte Frucht als ein nothwendiges Product dieſer beſtimmten Pflanze betrachtet. Jedes Ding iſt in Wahrheit, was es ſein kann; jede Handlung leiſtet, was ſie unter den Bedingungen, die ſie erzeugen, leiſten muß: darum ſind beide in ihrer Weiſe mangellos. Mangelhaft oder ſchlecht erſcheinen ſie uns, wenn wir ſie nicht nach *ihrer*, ſondern nach unſerer Weiſe beurtheilen und mit weſenloſen Idealen vergleichen, die nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends wo anders ſind als in unſerer Einbildung.[1]

Das Wort böſe oder ſchlecht bedeutet allemal einen *Mangel*; es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, was ihr nach unſeren Wünſchen nicht fehlen ſollte, es iſt etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern ſähen, daß es vorhanden wäre: dieſe Abweſenheit oder Privation nennen wir böſe oder ſchlecht. Das Böſe iſt nie poſitiv. Da nun das Object der klaren Erkenntniß allemal poſitiv iſt, ſo iſt das Böſe oder Schlechte nicht Object einer klaren Erkenntniß, und in dieſem Sinne ſagt Spinoza: „Die Erkenntniß des Schlechten iſt eine inadäquate Erkenntniß".

[1] Eth. IV. XXXII. XXXIV.

In dieſem Satze ſcheint er ſich ſelbſt zu widerſprechen, da er ſo oft von der wahren Erkenntniß des Guten und Schlechten redet. Die wahre Erkenntniß iſt ſtets adäquat. Wie kann er nun ſagen, daß die Erkenntniß des Schlechten ſtets inadäquat iſt? Das Uebel iſt allemal Urſache einer traurigen Empfindung, dieſe iſt ſtets der Uebergang von größerer Vollkommenheit zu geringerer, alſo ein Zuſtand des Leidens. Wir ſind aber die inadäquate Urſache unſeres Leidens, alſo auch die inadäquate Urſache der Erkenntniß des Schlechten, daher iſt dieſe Erkenntniß ſelbſt inadäquat.[1]

Spinoza beweiſt ſeinen Satz dadurch, daß wir nicht die adäquate Urſache der Trauer ſind oder daß dieſe aus der menſchlichen Natur allein nicht begriffen werden kann. Aber daß die Freude ſtärker als die Trauer ſei, hat Spinoza in einem früheren Satze gerade dadurch bewieſen, daß die Trauer aus dem menſchlichen Vermögen allein begriffen wird, während die Freude in dem Gefühl beſteht, daß ſich unſere Kraft mit der Kraft eines anderen Weſens vereinigt, das mit unſerer Natur übereinſtimmt und deren Macht ſteigert. So fallen wir aus einem Widerſpruch in den anderen. Der Philoſoph redet ſo oft von einer «vera cognitio mali», dagegen wird in dem angeführten Satze erklärt: «cognitio mali cognitio est inadaequata». Dies iſt der erſte Widerſpruch. In dem Beweiſe dieſes Satzes heißt es von dem Affecte der Trauer: «per ipsam hominis essentiam intelligi nequit», wogegen in dem Beweiſe eines früheren Satzes von demſelben Affecte geſagt wird: «sola humana potentia definiri debet». Dies iſt der zweite Widerſpruch.

Gewiß hätte ſich Spinoza ſorgfältiger ausdrücken ſollen, und ich bemerke überhaupt, daß der vierte Theil ſeiner Ethik den anderen in mehr als einer Rückſicht nachſteht. Ein Widerſpruch aber iſt beide mal nur in den Worten, nicht in der Sache vorhanden. Ich erkenne deutlich und klar, daß dieſe Leidenſchaft oder die Begierde nach dieſen Dingen mein Vermögen ſchwächt, meine Knechtſchaft befördert, daher vom Uebel iſt: inſofern giebt es eine wahre Erkenntniß des Schlechten. Aber nichts iſt an ſich ſchlecht. Nicht die Dinge als ſolche, ſondern die begehrten Dinge ſind dann ſchlecht, wenn meine Macht unter dieſen Begierden leidet; alſo iſt die wahre Erkenntniß des Uebels nie die Erkenntniß eines wirklichen Dinges, ſondern nur die Erkenntniß meiner Ohnmacht, und

[1] Eth. IV. Prop. LXIV. Demonstr.

diese ist allemal der inadäquate Ausdruck meines Wesens: insofern ist die wahre Erkenntniß des Uebels zugleich (ihrem Object nach) inadäquat.

In der Freude fühle ich mich verdoppelt, denn ich fühle die Uebereinstimmung meines Wesens mit einer andern; in der entgegengesetzten Empfindung der Trauer fühle ich mich vereinsamt und auf mich selbst beschränkt: darum ist die Trauer der Ausdruck meines isolirten, in sich zurückgedrängten, einem andern entgegengesetzten Wesens. In dieser Rücksicht gilt das Wort: «tristitia sola humana potentia definiri debet».[1] Aber die Trauer ist zugleich der Ausdruck meiner Schwäche, nicht meiner Kraft; und da die Ohnmacht stets der inadäquate Ausdruck meines Wesens ist, so gilt das Wort: «tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit». Ich gebe diese Erklärung, damit diese wenig bemerkten und doch wichtigen Stellen nicht dunkel und ungereimt erscheinen. Es ist leicht, aus den Worten eines Philosophen Widersprüche nachzuweisen, wenn man den Zusammenhang außer Acht läßt. Die angeführten Sätze verhalten sich, wie Thesis und Antithesis, und sind doch keine Antinomie.

## II. Die Befreiung von den Leidenschaften.

### 1. Die Macht der Affecte.

In der menschlichen Natur verhalten sich Erkennen und Leiden als entgegengesetzte Größen und verschiedene Stufen. Je klarer die Erkenntniß der Dinge wird, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften; je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntniß, um so ohnmächtiger die Begierden nach den Scheingütern der Welt. Diesen Gesichtspunkt verfolgt unsere Sittenlehre: die Gegensätze heben sich auf, die klarste Erkenntniß vernichtet die Macht der Leidenschaften, sie ist die Aufhebung unserer Knechtschaft, also der Zustand der menschlichen Freiheit.

Es ist gesagt worden, daß der menschliche Geist das Vermögen einer adäquaten Erkenntniß besitzt. Diese besteht in der richtigen Ordnung und Verkettung der Ideen. Da nun Geist und Körper ein und dasselbe Wesen ausmachen, so werden die körperlichen Affectionen oder sinnlichen Vorstellungen (imagines rerum) mit der wahren Ordnung der Ideen ebenso übereinstimmen und dieser Richtschnur gemäß sich ebenso verknüpfen müssen, als in der menschlichen

[1] Eth. IV. Prop. XVIII. Demonstr.

Imagination und Erinnerung die Ideen nach der Richtſchnur der Affectionen verkettet wurden. Wenn aber die Affection des Körpers in der wahren Ordnung der Ideen begriffen wird, ſo wird ſie klar und deutlich begriffen. Es giebt daher von jeder körperlichen Affection einen klaren und deutlichen Begriff; und da der Affect nichts anderes iſt als die Idee der körperlichen Affection (Begierde), ſo leuchtet ein, daß es von jedem Affect einen klaren und deutlichen Begriff giebt.[1]

Wir begreifen den Affect oder die Gemüthsbewegung klar und deutlich, wenn wir ſie als ein Glied in der wahren Ordnung der Dinge, d. h. als eine Folge im Cauſalnexus der Welt betrachten. Dann iſt es nicht mehr die einzelne äußere Urſache, die unſeren Affect erzeugt, ſondern ein Zuſammenhang von Urſachen, nicht mehr die Cauſalität des einzelnen, ſondern die aller Dinge. Die Macht der einzelnen Urſache wird uns in demſelben Maße geringer erſcheinen, als wir ihre Wirkung noch auf andere Urſachen, d. h. auf den Cauſalnexus der Dinge, beziehen. Je mächtiger uns die einzelne äußere Urſache unſerer Freude oder Trauer erſcheint, um ſo mächtiger werden wir gegen dieſelbe von Liebe oder Haß bewegt oder zwiſchen beiden Empfindungen ſchwanken. Je ohnmächtiger dagegen uns jene einzelne Urſache erſcheint, um ſo ohnmächtiger werden die Leidenſchaften, die ſie erzeugt. Die Leidenſchaft hört auf, wenn wir ſie klar und deutlich erkennen. Je bekannter der Affect wird, um ſo mehr kommt er in unſere Macht, um ſo weniger leidet von ihm der menſchliche Geiſt.[2] Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um ſo mehr kommen die Affecte, welche ſie erregen, in unſere Gewalt; um ſo machtloſer werden unſere Leidenſchaften, um ſo freier wir ſelbſt. Wir begreifen die Dinge vollkommen klar, wenn wir ihre Nothwendigkeit einſehen. Darum iſt die Erkenntniß der Nothwendigkeit die Macht, an welcher die Leidenſchaften ſcheitern.[3]

Je mächtiger die Urſache, um ſo mächtiger die Wirkung; ſie iſt um ſo größer, je mehr Urſachen ſich zu derſelben vereinigen. Je zahlreicher die Urſachen ſind, durch deren Zuſammenwirken ein Affect erzeugt wird, um ſo gewaltiger und umfaſſender iſt dieſer Affect; um ſo weniger werden wir durch ihn auf die Vorſtellung einzelner Urſachen eingeſchränkt. Da es nun allemal die einzelnen Urſachen ſind, welche uns

---

[1] Eth. V. Prop. I. Dem. Prop. IV. Dem. Coroll. — [2] Ibid. Prop. II. III. Coroll. — [3] Ibid. Prop. VI. Dem.

in Leidenſchaft ſetzen, ſo wird der Affect, je mehr Urſachen er hat, um ſo weniger leidenſchaftlich und darum um ſo weniger ſchädlich ſein. Wenn unſere Natur nicht leidet, ſo iſt ſie thätig und verhält ſich erkennend. So lange wir daher von den Leidenſchaften frei oder von traurigen Affecten nicht beengt ſind: ſo lange haben wir die Macht, unſere Vorſtellungen und körperlichen Affectionen nach der Richtſchnur des klaren Verſtandes zu ordnen und zu verknüpfen. Je mächtiger daher der Affect kraft der Größe ſeiner Urſachen, um ſo ohnmächtiger iſt unſere Leidenſchaft, um ſo freier die Macht unſerer klaren Erkenntniß. Der mächtigſte Affect geht mit der klarſten Erkenntniß zuſammen.[1]

### 2. Die Macht der Vorſtellungen.

Was von den Affecten gilt, eben dasſelbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den ſinnlichen Vorſtellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden ſind. Ein ſolches Bild iſt um ſo mächtiger, je größer die Zahl der Bilder iſt, mit denen es zuſammenhängt, und dieſe Zahl iſt um ſo größer, je mehr Urſachen das Bild erzeugt haben, oder je größer der Complex der Dinge iſt, auf die ſich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um ſo einleuchtender iſt ihr Zuſammenhang, um ſo leichter verknüpfen ſich mit einander auch die auf dieſe Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden ſind, um ſo lebhafter und ſtärker iſt jedes einzelne dem Geiſte gegenwärtig, es iſt durch dieſen Zuſammenhang befeſtigt. Aber die Kette der Bilder iſt um ſo feſter, je mehr die Bilder der Dinge in derſelben Ordnung verknüpft ſind als die Dinge ſelbſt, d. h. je mehr unſere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte ſich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts ſtärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge.[2]

### 3. Der mächtigſte Affect.

Das gegenwärtige Object iſt allemal mächtiger als das abweſende. Die Nothwendigkeit der Dinge iſt immer gegenwärtig, denn ſie iſt ewig; die einzelnen Dinge ſind vergänglich und können darum als vergangen oder nicht gegenwärtig betrachtet werden. Die Nothwendigkeit der Dinge iſt Object der klaren oder vernunftgemäßen Erkenntniß; daher ſind die Affecte oder Begierden, welche aus der Vernunft ent-

[1] Eth. V. Prop. VIII—X. — [2] Ibid. Prop. XIII. XI. XII

ſpringen, nothwendig mächtiger als die Begierden nach den einzelnen Dingen, die wir als vergänglich und nicht vorhanden betrachten.[1] Die größte Cauſalität iſt die größte Macht, und der Affect, welcher ſich auf die mächtigſte Urſache bezieht, iſt darum unter allen Affecten nothwendig der mächtigſte. Nun iſt offenbar die Urſache, welche alles bewirkt, ſelbſt aber durch nichts bewirkt iſt, unter allen Urſachen die mächtigſte und höchſte. Eine ſolche unbedingte Urſache nennen wir frei. Darum muß uns am mächtigſten die Vorſtellung eines Weſens ergreifen, das wir für frei halten, das wir nicht ableiten, ſondern einfach betrachten, das uns nicht als eine Wirkung erſcheint, weder als eine nothwendige noch als eine mögliche noch als eine zufällige.[2] In Wahrheit giebt es nur ein freies Weſen: die erſte, einzige, innere, freie Urſache aller Dinge oder Gott.

## III. Der Zuſtand der Freiheit.

### 1. Die Liebe Gottes.

Die klare Erkenntniß begreift die Dinge in ihrem wahren Zuſammenhange, in ihrer nothwendigen Ordnung, d. h. als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt. Wie die falſche Erkenntniß darin beſteht, alles auf das eigene Ich zu beziehen, ſo beſteht die wahre darin, alles auf die Idee Gottes zu beziehen. Nun vermögen wir, unſere körperlichen Affectionen und Vorſtellungen als nothwendige Folgen im Cauſalnexus der Natur, als Glieder in der wahren Ordnung der Dinge zu erkennen. „Der menſchliche Geiſt kann daher bewirken, daß alle Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden.“[3]

Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um ſo einleuchtender wird ihr Zuſammenhang, um ſo mehr erſcheinen ſie als Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt, um ſo deutlicher wird die Erkenntniß Gottes ſelbſt. Gott kann nur erkannt werden als die wirkende Urſache aller Dinge, als Urſache ſeiner ſelbſt; darum iſt die Erkenntniß Gottes nicht abgeleitet, ſondern urſprünglich, durch ſich ſelbſt einleuchtend, intuitiv. Dieſe intuitive Erkenntniß iſt die höchſte und klarſte aller menſchlichen Einſichten, denn alle anderen ſind ihre Folgen. Spinoza nennt die intuitive Erkenntniß die der dritten Stufe oder Gattung (cognitio tertii generis).

---

[1] Eth. V. Prop. VII. — [2] Ibid. Prop. V. Demonstr. — [3] Ibid. Prop. XIV.

Aus der erſten oder unterſten Art der menſchlichen Erkenntniß, welche die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen bildet, kann die intuitive Erkenntniß nie hervorgehen, wohl aber aus der Vernunft, welche den wahren Zuſammenhang, den Cauſalnexus oder die wirkliche Gemeinſchaft der Dinge begreift. Die ewige Urſache erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zuſammenhange betrachten (sub specie aeternitatis). Darum vermag der menſchliche Geiſt nur dann Gott zu erkennen, wenn er ſeinen Körper und ſich ſelbſt im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In dieſem Lichte erkennt er nothwendig das Weſen Gottes und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird. Und der Geiſt iſt die zureichende Urſache dieſer Erkenntniß nur, ſofern er ſelbſt ein ewiges Weſen ausmacht.[1]

Die Erkenntniß Gottes iſt die höchſte, klarſte, mächtigſte aller Erkenntniſſe. Nun beſteht in dem klaren Erkennen die alleinige wahre Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, in dieſer Thätigkeit unſere Tugend, in dieſer Tugend unſere Macht, und in der Macht das Object unſerer Begierde. Darum iſt das höchſte Streben und die höchſte Tugend des Geiſtes die Erkenntniß Gottes oder die intuitive Einſicht als die höchſte Stufe des Erkennens. Darum wird der menſchliche Geiſt, je fähiger er iſt, dieſe Erkenntniß zu erreichen, um ſo mehr dieſelbe begehren.[2]

Erkenntniß iſt Macht, das Gefühl unſerer Macht iſt Freude, die Urſache der Freude iſt Gegenſtand der Liebe. Wir erkennen die Dinge klar, wenn wir ſie auf die Idee Gottes beziehen; alſo iſt die Freude, welche aus der klaren Erkenntniß entſpringt, nothwendig von der Idee Gottes als ihrer Urſache begleitet; Freude aber, begleitet von der Idee ihrer äußeren Urſache, iſt Liebe. Darum iſt die klare Erkenntniß nothwendig mit der Liebe zu Gott verbunden. Die klarſte Erkenntniß iſt die intuitive, deren unmittelbares Object Gott iſt; die Freude, welche nothwendig aus dieſer Erkenntniß hervorgeht, iſt darum begleitet von der Idee Gottes als ihrer Urſache. „Wer daher ſich und ſeine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und liebt ihn um ſo mehr, je mehr er ſich und ſeine Affecte erkennt.“ Dieſe Liebe iſt mit jeder klaren Erkenntniß verbunden; es giebt keinen Affect, der nicht klar begriffen werden könnte, alſo keinen, mit dem nicht die Liebe zu Gott ſich nothwendig verbindet. Darum iſt dieſe Liebe unter allen Affecten der mächtigſte.[3]

[1] Ibid. Prop. XXIV. XXVIII—XXXI. — [2] Ibid. Prop. XXV. XXVI. — [3] Eth. V. Prop. XXXII. XV. XVI. Demonstr.

Die klare Erkenntniß iſt Thätigkeit ohne alles Leiden; ſie erzeugt daher Freude ohne Trauer, Liebe ohne Haß. In der Liebe zu Gott iſt die Möglichkeit jeder Art des Haſſes ausgeſchloſſen, man kann Gott nicht lieben, indem man haßt; es iſt unmöglich, daß Gott gehaßt wird, unmöglich, daß ſich die Liebe zu Gott jemals in Haß verkehrt.[1] In Gott iſt weder Verſtand noch Wille, alſo keine Affecte, keine Leidenſchaften, weder Freude noch Trauer. Darum kann auch in Gott keine Liebe zu einzelnen Dingen ſtattfinden. Wer Gottes Weſen deutlich erkennt, der weiß auch, daß dieſes Weſen die Affecte von ſich ausſchließt; wer Gott liebt, kann daher nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebt.

Das Streben nach Gegenliebe macht uns unglücklich, wenn wir nicht wiedergeliebt werden, eiferſüchtig gegen den Geliebten, wenn dieſer einen Anderen mehr liebt als uns, neidiſch gegen dieſen Anderen, der glücklicher iſt als wir. Die Liebe zu Gott ſchließt das Streben nach Gegenliebe aus: alſo kann dieſe Liebe weder von der Eiferſucht noch vom Neide befleckt werden, ſie kann daher die Menſchen nicht entzweien; im Gegentheil, je klarer die Erkenntniß, um ſo mächtiger iſt die Vernunft und durch dieſe die Uebereinſtimmung der Menſchen, um ſo ſtärker ihre Gemeinſchaft, um ſo lebendiger die Liebe zu Gott.[2]

Dieſe Liebe entſpringt aus der klarſten und vollkommenſten Einſicht; ſie iſt daher intellectuell, wie die Erkenntniß, und ewig, wie die Wahrheit. „Die intellectuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Art der Erkenntniß entſpringt, iſt ewig.“ Alle anderen Affecte ſind, wie die Dinge, die ſie begehren, vergänglich; dieſer eine Affect allein iſt ewig. „Außer der intellectuellen Liebe giebt es keine andere, die ewig iſt.“ Sie folgt aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes als eine ewige Wahrheit. Was der intellectuellen Liebe widerſpricht, iſt darum nothwendig unwahr und falſch. Wenn dieſe Liebe aufgehoben und vernichtet werden könnte, ſo wäre ihre Vernichtung nur durch ihr Gegentheil möglich, dann würde die Wahrheit durch den Irrthum aufgehoben, ſie würde aufhören wahr zu ſein. Aus dem Gegentheil der intellectuellen Liebe folgt eine offenbare Unmöglichkeit: darin liegt der indirecte Beweis ihrer Nothwendigkeit. „Es giebt nichts in der Natur der Dinge, das dieſer intellectuellen Liebe entgegengeſetzt oder im Stande wäre, ſie zu vernichten.[3]

[1] Ibid. Prop. XVIII. Coroll. — [2] Ibid. Prop. XVII. XIX. XX. Schol. — [3] Ibid. Prop. XXXIII. Dem. Prop. XXXIV. Coroll. Prop. XXXVIII. Dem.

Aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes folgt die Liebe zu Gott, ſie folgt nicht aus unſerer Imagination, ſondern aus unſerer intuitiven Erkenntniß, d. h. aus unſerem Geiſte, ſofern derſelbe das Weſen der Dinge klar und deutlich begreift. Dieſe klare und deutliche Erkenntniß folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes, denn er iſt die Idee eines wirklichen Dinges. Alle Dinge ſind Modi des göttlichen Weſens, alle Ideen Modi des göttlichen Denkens, die Idee eines wirklichen Dinges iſt in Gott, und das Weſen Gottes iſt in dieſer Idee auf eine beſtimmte Weiſe ausgedrückt: ſo iſt der menſchliche Geiſt, ſofern er klar und deutlich denkt oder die Idee eines wirklichen Dinges bildet, ein Ausdruck des göttlichen Weſens und, ſofern er von der Liebe zu Gott erfüllt iſt, ein Ausdruck Gottes. Das Object unſer intellectuellen Liebe iſt Gott, das Subject dieſer Liebe iſt der menſchliche Geiſt als Modus Gottes, d. h. der menſchliche Geiſt, ſofern er in Gott iſt, oder Gott ſelbſt, ſofern er dieſen Modus bildet: ſo iſt Gott ſowohl das Object als Subject der intellectuellen Liebe.

In dieſem Sinne muß geſagt werden, daß in unſerer Liebe zu Gott Gott ſich ſelbſt liebt. Es giebt daher eine Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. Der Inbegriff aller Ideen iſt der unendliche Verſtand als ein nothwendiger und ewiger Modus Gottes; in ihm ſind alle Dinge als ewige Wirkungen Gottes begriffen. Da nun Gott es iſt, der den unendlichen Verſtand bildet, dieſen nothwendigen und ewigen Modus des Denkens, ſo erkennt Gott ſeine eigene Vollkommenheit und ſich ſelbſt als deren Urſache. Erkenntniß der eigenen Vollkommenheit iſt Freude; dieſe Freude, begleitet von der Idee ihrer Urſache, iſt Liebe. Alſo entſpricht dem unendlichen Verſtande die unendliche intellectuelle Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt. Der menſchliche Geiſt war ein Theil des unendlichen Verſtandes. So iſt auch unſere intellectuelle Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen intellectuellen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. Denn unſere Liebe zu Gott iſt unmittelbar Gottes Liebe zu ſich ſelbſt.

Die Liebe zu Gott vereinigt die Menſchen und bringt ſie in die innerſte Uebereinſtimmung, wie ihre ſelbſtſüchtigen Leidenſchaften die äußerſte Zwietracht zur Folge haben. Darum iſt unſere Liebe zu Gott unmittelbar auch die Liebe der Menſchen zu einander. Gottesliebe iſt zugleich Menſchenliebe, beide ſteigen und fallen mit einander. Iſt nun unſere Liebe zu Gott gleich der Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, ſo iſt auch unſere Liebe zu den Menſchen gleich der Liebe Gottes zu den Menſchen. Gottes Liebe zu ſich ſelbſt iſt ſeine Menſchenliebe,

und die göttliche Menſchenliebe iſt vollkommen eins mit der menſchlichen Gottesliebe. So erklären ſich die Sätze Spinozas: „Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellectueller Liebe.“ „Des Geiſtes intellectuelle Liebe zu Gott iſt die Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das ewige Weſen des menſchlichen Geiſtes erklärt werden kann, das heißt: des Geiſtes intellectuelle Liebe zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt.“ „Hieraus folgt, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, auch die Menſchen liebt, und daß demnach die Liebe Gottes zu den Menſchen und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott eines und daſſelbe iſt.“[1]

### 2. Die Freiheit des menſchlichen Geiſtes.

Wir haben geſehen, daß der menſchliche Geiſt einzelne Dinge als gegenwärtig vorſtellt, daß ſich dieſe Vorſtellungen ſo, wie ſie uns eben afficiren, in unſerem Geiſte verketten, daß die eine die andere wieder hervorruft, und auf dieſe Weiſe ſich Gedächtniß und Erinnerung bilden. Erinnerung und Gedächtniß beruhen deshalb auf der Einbildung. Der menſchliche Geiſt würde ſich vergangener Dinge nicht erinnern, wenn er nicht gegenwärtige imaginirte. Nun beſteht die Imagination in den Ideen der körperlichen Affectionen, und dieſe ſind nur möglich in dem wirklich exiſtirenden Körper, der Körper aber iſt ein vergängliches Ding von beſtimmter zeitlicher Dauer. Nur ſo lange der Körper dauert, ſind daher im menſchlichen Geiſt Einbildung und Erinnerung möglich. Und wie das körperliche Daſein vergänglich iſt, ſo ſind auch die Vermögen der Imagination und Erinnerung im menſchlichen Geiſte vergänglich. Nur die Ideen ſind vergänglich, die ſich auf das wirkliche Daſein des Körpers beziehen. Wäre der menſchliche Geiſt nichts als der Inbegriff dieſer Ideen oder hätte derſelbe nur unklare Vorſtellungen, ſo wäre er vollkommen vergänglich.

Aber er iſt einer klaren Erkenntniß fähig, er bildet die klare Idee des Körpers, welche nicht bloß das wirkliche Daſein, ſondern das Weſen des Körpers ausdrückt oder daſſelbe «sub specie aeternitatis» begreift. Die Idee jedes Weſens iſt ausgedrückt im göttlichen Denken, und was im göttlichen Denken exiſtirt, iſt ewig, wie dieſes ſelbſt. Wenn alſo der menſchliche Geiſt das Weſen des Körpers begreift, ſo iſt die Idee, die er bildet, oder welche er ſelbſt iſt, gleich der Idee im göttlichen Denken:

[1] Eth. V. Prop. XXXV. XXXVI. Coroll.

in dieſer Rückſicht iſt der menſchliche Geiſt ewig. Die Exiſtenz des menſchlichen Körpers folgt nicht aus dem Weſen des menſchlichen Körpers, ſondern aus dem Daſein anderer Körper; darum iſt das Weſen des menſchlichen Körpers nicht an deſſen Exiſtenz, alſo auch die Idee dieſes Weſens nicht an die Dauer des körperlichen Daſeins gebunden, und da der menſchliche Geiſt in dieſer Idee beſteht, ſo iſt er nicht in demſelben Sinne vergänglich als der Körper. „Es giebt in Gott nothwendig eine Idee, welche das Weſen dieſes oder jenes menſchlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.“ „Der menſchliche Geiſt kann daher nicht vollkommen mit dem Körper zerſtört werden, ſondern es bleibt von ihm etwas übrig, das ewig iſt.“[1]

Die Leidenſchaften ſind verbunden mit körperlichen Affectionen und, wie dieſe, nur möglich unter der Bedingung des wirklichen körperlichen Daſeins. Darum iſt der menſchliche Geiſt nur, ſo lange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenſchaften gehören. Es iſt vom Geiſte nichts ewig als die klare Erkenntniß. Nennen wir dieſe mit Spinoza einen Theil des Geiſtes, ſo iſt nur dieſer Theil ewig. Wenn die klare Erkenntniß die größte Macht hat, ſo nimmt ſie den größten Theil des Geiſtes ein, ſo iſt der größte Theil des Geiſtes ewig. Nun iſt der Geiſt um ſo erkenntnißfähiger, je größer das Wirkungsvermögen des Körpers iſt. Daher ſteht mit der Vollkommenheit des Körpers die Ewigkeit des Geiſtes in einem directen Verhältniß. „Wer einen Körper hat, der zu ſehr vielen Wirkungen geſchickt iſt, der hat einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt.“[2]

Die Ewigkeit des Geiſtes ſchließt demnach die Einbildung, das Gedächtniß, die Erinnerung, die Leidenſchaften, alſo die Individualität des menſchlichen Daſeins, vollkommen aus und darf daher nicht für gleichbedeutend genommen werden mit der individuellen oder perſönlichen Unſterblichkeit. Sie ſchließt alle Zeitunterſchiede aus und darf daher nicht durch Unterſchiede oder Grenzen der Zeit beſtimmt werden: darum darf man die Ewigkeit des Geiſtes nicht mit der zeitlichen Dauer des Körpers vergleichen und etwa ſo erklären, daß der Geiſt vor dem Körper exiſtirt habe und nach ihm exiſtiren werde, denn dies hieße die Ewigkeit durch Vergangenheit und Zukunft beſtimmen. Es kann von keiner Präexiſtenz des Geiſtes, alſo auch nicht von einer

[1] Eth. V. Prop. XXI—XXIII. — [2] Ibid. Prop. XXXIV—XXXIX.

Wiedererinnerung geredet werden. Die Ewigkeit des menſchlichen Geiſtes beſteht in der klaren Erkenntniß, und dieſe vollendet ſich in der intellectuellen Liebe zu Gott. Nun iſt unſere Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. An dieſer Liebe theilnehmen heißt wahrhaft in Gott ſein oder ewig ſein. „Jede andere Liebe, als die intellectuelle, iſt vergänglich.“ [1]

Unſere Vollkommenheit iſt unſere Thätigkeit, unſere Tugend, unſere Freiheit vom Zuſtande des Leidens. Je vollkommener ein Weſen iſt, um ſo thätiger iſt es, um ſo vollkommener, um ſo weniger leidend. Unſere vollkommene Thätigkeit iſt das Erkennen, unſere vollkommenſte Erkenntniß jene intuitive Einſicht, deren unmittelbares Object Gott iſt. In dieſer Erkenntniß ſind wir frei von den Leidenſchaften. Die Leidenſchaften ſind Gemüthsbewegungen, die uns ſtürmiſch erregen und unſeren Geiſt ſchwankend und unruhig machen. Die Freiheit von den Leidenſchaften iſt daher die Ruhe des Geiſtes. „Aus der höchſten Stufe (der dritten Art) der Erkenntniß entſpringt die höchſte Ruhe des Geiſtes (mentis acquiescentia), die es geben kann.“ [2]

In dieſer Ruhe ſind wir ſicher vor allen Affecten, die uns herabdrücken und ohnmächtig machen, vor allen Leidenſchaften, welche das Gemüth beunruhigen und verwirren. Es giebt keine Leidenſchaft, die uns ohnmächtiger, unruhiger, unfähiger macht als die Furcht; es giebt nichts, das wir mehr fürchten als den Tod. Die Todesfurcht iſt der größte Feind der Freiheit; frei ſein von Todesfurcht der größte Sieg der Erkenntniß, das vollkommenſte Bewußtſein unſerer Macht, der echte Ausdruck unſerer Freiheit. Je klarer unſere Erkenntniß, um ſo geringer unſere Todesfurcht. „Je mehr Dinge der Geiſt klar und deutlich (nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniß) einſieht, deſto weniger leidet er von den ſchlechten Affecten und um ſo weniger fürchtet er den Tod.“ [3] Der Gedanke des Todes wirft keinen Schatten in den frei gewordenen Geiſt; dieſer bejaht ſeine klare Erkenntniß, er iſt in derſelben ſeiner Ewigkeit gewiß, und in dieſer Gewißheit macht ihm der Tod weder Gedanken noch Sorgen. „Der freie Menſch“, ſagt Spinoza, „denkt an nichts weniger als an den Tod, ſeine Weisheit beſteht in der Betrachtung nicht des Todes, ſondern des Lebens.“

Wären wir von Natur frei, alſo im Zuſtande der Freiheit geboren, ſo hätten wir nicht nöthig uns zu befreien und brauchten nach der

[1] Ibid. Prop. XXIII. Schol. Prop. XXXIV. Coroll. — [2] Ibid. Prop. XL. XXVII. — [3] Eth. V. Prop. XXXVIII.

Freiheit nicht erſt zu ſtreben, dann gäbe es nichts, das ſie fördern oder hemmen könnte: weder poſitive noch negative Bedingungen, weder Gutes noch Schlechtes. Denn nicht der Beſitz der Freiheit, ſondern das Streben nach ihr entſcheidet den Werth des Guten und Schlechten. „Wenn die Menſchen frei geboren würden, ſo könnten ſie ſich keinen Begriff vom Guten und Böſen machen, ſo lange ſie nämlich im Zuſtande der Freiheit wären." Die Freiheit iſt die Frucht der Erkenntniß, ſie kennt keine Furcht, darum auch nichts Furchtbares, alſo auch nicht die Affecte, welche die Gefahren erregen, weder die Tollkühnheit, welche die Gefahr um der Gefahr willen ſucht, noch die Feigheit, die ſie aus demſelben Grunde vermeidet. Der freie Menſch handelt nur nach ſeiner Einſicht, und die einſichtsvolle Tugend wird ſich eben ſo ſehr in der Vermeidung der Gefahren als in deren Ueberwindung bewähren. Die Erkenntniß fordert ein vernunftgemäßes Leben, alſo die Gemeinſchaft und Uebereinſtimmung der Menſchen.

Darum wird der freie Menſch, ſo viel an ihm iſt, keinen verletzen und ſich keinem verhaßt machen. Der Undank macht verhaßt. Man erſcheint undankbar, wenn man die Wohlthat nicht ſo hoch anſchlägt als der, welcher ſie erweiſt. Nun iſt es die Sache thörichter Menſchen, ihre Wohlthaten zu überſchätzen und eine Dankbarkeit zu verlangen, welche ſich mit der Einſicht und Freiheit des Empfangenden nicht verträgt; darum wird der freie Menſch, der unter Thoren lebt, ſoviel an ihm iſt, ihren Wohlthaten aus dem Wege gehen. Die größte Wohlthat iſt der größte Nutzen, welchen der Menſch dem Menſchen erweiſen kann: das iſt die Hülfe, die er in der Ausbildung ſeiner Vernunft ihm leiſtet: dieſe Wohlthat iſt es, welche freie Menſchen am dankbarſten empfangen und den Anderen nach ihren Kräften erweiſen. Daher ſind allein freie Menſchen gegen einander wahrhaft dankbar.[1]

Was der freie Menſch thut, muß mit der Vernunft übereinſtimmen. Die Vernunft fordert die wahre Uebereinſtimmung der Menſchen, nicht bloß den äußeren Schein derſelben, am wenigſten den falſchen. Nichts widerſpricht der Vernunft mehr als das betrügeriſche Handeln, die böſe Abſicht unter dem Scheine der guten. Die Freiheit fordert das äußerſte Gegentheil dieſer Art böſer Falſchheit, d. h. die vollkommenſte Redlichkeit. „Der freie Menſch handelt nie tückiſch, ſondern ſtets aufrichtig." Wir leben am freieſten, wenn wir am ver-

[1] Eth. IV. Prop. LXVII—LXXI.

nünftigſten leben; die Vernunft fordert nicht bloß das gemeinſchaftliche, ſondern das gemeinnützige Leben: dieſes iſt nur möglich in der Geſellſchaft und im Staate: daher wird ein vernunftgemäßes Leben ſich im Staate freier entwickeln als in der Einſamkeit. Hier iſt der Punkt, wo die ſittliche Freiheit die bürgerliche in ſich aufnimmt und in die politiſche Gemeinſchaft der Menſchen eingeht, um die Bildung der Vernunft zu befördern. Dieſer Satz widerſpricht nicht jenem anderen, mit dem wir das geſetzliche Leben von dem ſittlichen unterſchieden haben: „die Sicherheit iſt die Tugend des Staats, aber die Geiſtesfreiheit iſt eine Privattugend.“ Um die Vernunft auch in anderen zu fördern, findet dieſe Privattugend einen günſtigeren Schauplatz im Staat, als in der Oede.[1]

Die klare Erkenntniß iſt ewig, denn ſie iſt gleich dem göttlichen Denken; ihre Ideen ſind gleich den Ideen, wie ſie im unendlichen Verſtande enthalten ſind. Iſt aber die klare Erkenntniß ewig, ſo iſt es auch die Freude, welche nothwendig aus ihr folgt. Die ewige Freude iſt die beharrliche, welche alle Trauer und überhaupt alle traurigen Affecte von ſich ausſchließt; ſie iſt unter allen Freuden die einzige, welche ewig iſt, wie der amor Dei intellectualis die einzige ewige Liebe war. Darum iſt dieſe Freude unter allen die höchſte: ſie iſt unſere „Seligkeit (beatitudo)“. Die Seligkeit oder die Freude ohne Trauer fällt zuſammen mit der klaren Erkenntniß als unſerer höchſten Thätigkeit, als unſerer Macht und Tugend: darum iſt die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, ſondern dieſe ſelbſt.

Weil wir die Seligkeit des Erkennens genießen, darum begehren wir keine anderen Freuden mehr, darum erfreuen uns nicht mehr die Dinge, womit die menſchlichen Leidenſchaften zu thun haben; dieſe liegen jetzt in unſerer Gewalt und gleichſam zu Füßen der Erkenntniß. Nicht weil wir die Leidenſchaften beherrſchen, genießen wir, wie zum Lohne, die Freude der klaren Erkenntniß, ſondern weil es die Erkenntniß iſt, welche uns erfreut, darum begehren wir keine anderen Genüſſe und beherrſchen die Leidenſchaften. „Die Seligkeit iſt nicht der Lohn der Tugend, ſondern dieſe ſelbſt, und wir genießen ſie nicht deshalb, weil wir die Begierden bezähmen, ſondern im Gegentheil, weil wir jene Seligkeit genießen, können wir die Begierden bändigen.“ „Damit habe ich“, ſo ſchließt Spinoza ſeine Sittenlehre, „alles ausgeführt,

[1] Ibid. Prop. LXXII. LXXIII.

was ich von der Macht des Geistes gegen die Affecte und der Freiheit desselben darthun wollte. Hieraus erhellt, wie stark der Weise ist und mächtiger als der erkenntnißlose, nur durch die Begierde getriebene Mensch: denn die Menschen ohne Erkenntniß lassen sich von äußeren Ursachen auf vielerlei Art hin- und herbewegen und kommen nie zu wahrer Seelenruhe; im Uebrigen leben sie, ihrer selbst, Gottes und der Welt gleichsam unbewußt, in den Tag hinein, und der letzte Augenblick ihres Leidens ist auch der letzte ihres Daseins; wogegen der Weise als solcher von keiner Leidenschaft bewegt wird, sondern in der Erkenntniß seiner selbst, Gottes und der Welt gleichsam eine ewige Nothwendigkeit erfüllt und darum selbst ewig ist, im Genuß beständiger Seelenruhe. Wenn schon der Weg, der, wie ich gezeigt habe, zu diesem Ziele führt, sehr hoch emporsteigt, läßt er sich doch entdecken. Was so selten gefunden wird, muß seinen Ort fürwahr auf steiler Höhe haben. Läge das Heil auf flacher Hand und ließe sich ohne viel Mühe ergreifen: wie wäre es dann möglich, daß fast alle dasselbe außer Acht lassen? Aber alles Herrliche ist ebenso schwer als selten." [1]

### 3. Die Nothwendigkeit der Freiheit.

Wir haben die sittliche Vollendung als den höchsten Affect und diesen als eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß begriffen. Aber die klare Erkenntniß ist eben so sehr eine nothwendige Folge des Affects, und es ist zum Verständniß Spinozas sehr wichtig, diesen oft hervorgehobenen Punkt auf das Deutlichste zu erkennen und von ihm aus den Zusammenhang der Ethik zu überschauen. In ihrem Ziel ist diese Sittenlehre mit den Forderungen der erhabensten und tiefsten Moral einverstanden, während sie in ihrer Anlage aller Moral widerstreitet. Sie macht im Einklange mit der menschlichen Natur den Affect zum Hebel der Sittlichkeit, während die Moral im Gegensatze zur menschlichen Natur und ihren Affecten den Bruch mit den Naturtrieben fordert. Weil die menschlichen Handlungen aus dem Willen entspringen und dieser immer gleich der Erkenntniß ist, darum gebietet uns die Sittenlehre Spinozas: Erhebe dich von der Täuschung, welche dich gefangen hält, zur Wahrheit, welche dich frei macht! Verwandle deine unklaren Begriffe in klare, so wirst du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar in Einheit mit dem Weltgesetz handeln!

[1] Eth. V. Prop. XLII. Schol.

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieſes Gebots ſtimmt überein mit dem Geiſte unſerer Ethik. Denn ſie darf das menſchliche Handeln nicht in ein Gebot und die menſchliche Erkenntniß nicht in eine Pflicht verwandeln: ſie iſt nicht imperativiſch, ſondern mathematiſch, ſie giebt dem menſchlichen Leben keine Vorſchriften, ſondern begreift deſſen Geſetze; darum darf ſie die Erkenntniß und das höchſte Gut nicht als den moraliſchen Zweck betrachten, für welchen ſie die Willenskraft aufruft, ſondern als die nothwendige Folge aus dem Weſen der menſchlichen Natur. Der Menſch ſoll ſich zur Erkenntniß nicht etwa entſchließen, ſondern muß dieſelbe als den höchſten Affect, als die abſolute Befriedigung begehren; dann erſt iſt die Sittenlehre, was ſie in dem Syſteme Spinozas ſein muß: die nothwendige Folge der Seelenlehre. Dann vollendet ſich in geometriſcher Ordnung das Lehrgebäude Spinozas mit der höchſten Stufe der Erkenntniß, gleichſam der Sternwarte des Intellects, die den denkenden Menſchengeiſt trägt, das Fernrohr der Philoſophie auf das Geſtirn der einen Subſtanz gerichtet.

Wir dürfen dieſen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, ſondern müſſen allmählich aus dem engen Wohnhauſe des Menſchen emporſteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moraliſchen Befehl aus der Kinderſtube vertreiben, ſondern müſſen ihm zeigen, daß ſein ganzes Streben von ſelbſt nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte ſucht und mitten in dem Labyrinth ſeiner Begierden ſchon auf dem Wege dahin ſich befindet. Unſer ganzes Weſen begehrt das Licht, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, ſo regt ſich in dieſer Täuſchung ſchon die Wahrheit, denn ſelbſt als Irrende ſuchen wir das Licht. Was der Irrthum Poſitives enthält, nämlich das Streben nach Erkenntniß, wird durch die Gegenwart der Wahrheit nicht aufgehoben, ſondern erhellt.[1] Die menſchliche Natur beſteht in den Affecten; die ohnmächtigen oder leidenden Affecte ſind unklare Erkenntniß, die klare Erkenntniß iſt darum nichts als der mächtigſte oder höchſte Affect.

Die menſchlichen Affecte ſind entweder freudig oder traurig, wenn ſie nicht haltungslos zwiſchen beiden ſchwanken; die freudigen ſind allemal der Ausdruck des geſteigerten Selbſtgefühls, der vermehrten Macht, dagegen die traurigen allemal der Ausdruck des entgegen-

[1] Eth. IV. Prop. I.

geſetzten Zuſtandes. Nun iſt das Grundſtreben der menſchlichen Natur die Begierde, ihre Realität zu erhalten und zu vermehren: darum muß ſie die freudigen Affecte eben ſo nothwendig bejahen als die traurigen verneinen. Nur wenn man den Willen von der Natur unterſcheidet und ſich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, ſo kann man meinen, es gebe eine Lage, worin die traurigen Affecte den freudigen vorgezogen werden oder unter den traurigen der eine für beſſer gilt als der andere. Die menſchliche Natur entſcheidet und urtheilt anders als der Moraliſt, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, die Verzweiflung unter Umſtänden angemeſſener hält als die Zuverſicht, und die Reue lieber ſieht als den Ruhm und das ſiegreiche Selbſtgefühl.

Der Natur iſt allemal das Gefühl des geſteigerten Daſeins lieber und darum beſſer als das Gefühl des gedrückten; ihr iſt unter allen Umſtänden die Freude lieber als der Schmerz, und ſie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte ſie auf gleiche Weiſe quälen und peinigen, denn die Natur will in ihrem Sein beharren, ſie will nicht leiden, ſondern handeln. So lange nun der Menſch unter dem Zwange der Dinge lebt, die auf ihn einwirken, iſt ſein Daſein von dem Widerſtreit freudiger und trauriger Empfindungen bewegt, ſo lange lebt er im ſtürmiſchen Wechſel der Leidenſchaften, welche ihn machtlos wie einen Spielball treiben. Dieſe Leidenſchaften, die unter der äußeren Einwirkung der Dinge nothwendig in uns entſtehen, ſind Begierden nach Objecten, welche uns anziehen oder abſtoßen, je nachdem ſie uns freudig oder ſchmerzlich erregen; ſie ſind auf Dinge gerichtet, die ich haben oder nicht haben, beſitzen oder loswerden will. Dieſe Dinge ſind einzelne und zufällige Erſcheinungen. Weil ſie einzelne ſind, ſchließen ſie einander aus; weil ſie zufällige ſind, müſſen ſie vergehen. Was wir haben wollen, gilt uns als ein Gut; was wir los ſein wollen, als ein Uebel.

Lauter beſchränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt unſerer freudigen Affecte. Müſſen darum dieſe Affecte nicht eben ſo beſchränkt und vergänglich ſein? Die beſchränkte Freude hört auf, wo ihr Gegenſtand aufhört; und dieſer Gegenſtand, weil er ein einzelnes, ausſchließendes, anderen entgegengeſetztes Ding iſt, kann angegriffen und zerſtört werden. Jede beſchränkte Freude hat ihre Gefahren und Feinde. Werde ich dieſe Gefahren nicht fürchten, dieſe Feinde nicht haſſen, vor dem Untergange, der meiner Freude droht,

nicht zittern? Und ſind Furcht, Haß, Angſt nicht traurige Empfindungen? Sind dieſe traurigen Affecte nicht eben ſo nothwendig als die freudigen? Sind ſie nicht deren unvermeidliche Mitgift? Wenn ich die Armuth bemitleide, ſo fühle ich das Unglück des dürftigen Lebens, das ſo vieles entbehrt, deſſen Beſitz ich für ein Gut halte: ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es ſein, da ich es nicht bin; ich halte den für glücklicher, der es iſt; ich beneide den Reichen? So trägt das Mitleid mit der Armuth auf ſeiner Kehrſeite den Neid gegen den Reichthum. Und ſo hat in der leidenſchaftlich bewegten Menſchennatur jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Liebe ihren Haß, jeder poſitive Affect ſeinen negativen Gegenpol. Daher muß der Wille, weil er nichts Anderes iſt als die Bejahung der Natur, das Streben nach Selbſterhaltung, die Begierde nach Macht, den freudigen Affecten zuſtimmen und ſie zu erhalten ſtreben: er muß in der Freude beharren und den Schmerz für immer los ſein, er muß jene verewigen, dieſen vernichten wollen. Die Freude ohne Schmerz iſt die reine Freude, der poſitive Affect ohne den negativen, der gegenſatzloſe und darum höchſte Affect. Und wie aus der Freude, wenn die Vorſtellung ihrer Urſache darin gegenwärtig iſt, nothwendig die Liebe folgt, ſo muß aus der ewigen Freude, welche von der Idee ihrer Urſache erleuchtet wird, die ewige Liebe hervorgehen.

### 4. Die ewige Freude als die Erkenntniß der Dinge.

Worin beſteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Dieſe Frage enthält den Kern der ganzen Sittenlehre Spinozas, den Kern ſeines ganzen Syſtems. Es kommt darauf an, den Uebergang von der vergänglichen zur ewigen Freude zu finden, den Zuſtand beharrlich zu machen, in welchem die Freude jede Gemeinſchaft mit den traurigen Affecten aufgiebt. So lange ich die Freude aus dem Beſitz einzelner Dinge ſchöpfe, muß ſie, wie dieſer, beſchränkt und vergänglich und darum nothwendig mit der Trauer verbunden ſein. Dieſe Erſcheinung, die mich glücklich machte, vergeht und mit ihr meine Freude; dieſer Menſch, den ich liebte, ſtirbt; dieſes Gut, auf deſſen Beſitz ich ſtolz war, entſchwindet, und an die Stelle der Freude tritt die Trauer.

Mithin iſt die Freude unvollkommen und unſtet, ſo lange ihr Gegenſtand die einzelnen Dinge, und ihr Subject das einzelne ſinnliche Individuum iſt, welches die Dinge auf ſich bezieht und ſie begehrt nach eingebildeten Werthen. Dagegen wird die menſchliche Freude vollkommen und ewig ſein, wenn ſie nicht mehr mit den Dingen wechſelt, ſondern in deren wandelloſem Zuſammenhange ruht; wenn ſie nicht mehr mit haſtiger Hand dieſes einzelne Gut ergreift, ſondern das ewige Weſen ſelbſt erſtrebt; wenn der Menſch nicht mehr mit ängſtlicher Habgier dieſes oder jenes an ſich reißt, ſondern das Göttliche ſelbſt mit freudiger Hingebung in ſein Gemüth aufnimmt. Vergänglich iſt meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne; ſie iſt ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und von dieſem «omnia mea» in jedem Augenblick ſagen kann: «mecum porto!»

Freude überhaupt iſt die empfundene Uebereinſtimmung meines Weſens mit einem anderen. Momentan und vorübergehend iſt dieſe Freude, wenn ich mit einem einzelnen, vergänglichen Dinge übereinſtimme; ſie iſt ewig, wenn ich mich im Einklang fühle mit dem ewigen Weſen ſelbſt, welches ſtets in derſelben Klarheit meinem Geiſte einleuchtet. Die vergängliche Freude iſt ein glücklicher Augenblick, den ich auf der Scholle erlebe; die ewige Freude iſt die zeitloſe Gegenwart der klaren Erkenntniß: dieſen Zuſtand nennt Spinoza Seligkeit, denn in ihr iſt die Freude verewigt. Dieſes Ziel war die Aufgabe, welche Spinoza ſchon in ſeinen erſten Schriften als die einzige erkannt hatte, die das menſchliche Leben wahrhaft erfüllen und befriedigen könne. Er hat in ſeiner Ethik gelöſt, was er ſich in dem Tractat über die Verbeſſerung des Verſtandes zum Ziele geſetzt. „Ich muß forſchen", ſagte er dort, „ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut giebt, von dem das Gemüth ganz mit Ausſchließung alles Anderen ergriffen werden kann, ob ſich etwas finden läßt, deſſen Beſitz mir den Genuß einer dauernden und höchſten Freude auf ewig gewährt". „Die Liebe zu einem ewigen und endlichen Weſen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, welche jede Art der Trauer von ſich ausſchließt." „Das höchſte Gut iſt die Erkenntniß der Einheit unſeres Geiſtes mit dem Univerſum."[1]

Die ewige Freude iſt nur möglich im Beſitze des Ganzen, das ſtets ſich ſelbſt gleich bleibt; dieſer Beſitz iſt nur möglich durch die

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. X. S. 283–284.

klare und deutliche Erkenntniß: darum kann dieſe allein den Affect der Freude verewigen. In dem Zuſtand dieſer Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, welches zufällig mein Daſein afficirt, ſondern der Zuſammenhang aller Dinge, die Weltordnung ſelbſt ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, welche ich nur einzuſehen brauche, um damit übereinzuſtimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her vereinzeln und mein Leben der Zerſtreuung und dem Kampfe ſelbſtſüchtiger Begierden unterwerfen, verwandeln ſich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer ewigen Einheit begreifen, das Gemüth ſammeln und erhellen, die Widerſprüche der Affecte auflöſen in den großen und dauernden Einklang meines Geiſtes mit dem Weltall.

Wenn ſich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, ſo klärt ſich auch das Labyrinth meiner Leidenſchaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menſchlichen Lebens in die einzelnen Güter legen, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Ordnung der Dinge, und in dieſem Anblick verſchwindet das einzelne Ich mit ſeinen wandelbaren Affecten und ſeinen eingebildeten Gütern wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein verworrener Traum vor dem erwachenden Auge. Das menſchliche Gemüth unter der Einwirkung der Dinge, in welchem Wechſel der Leidenſchaften, in dem Glauben an die Scheingüter der Welt, lebt „in der Angſt des Irdiſchen“. Die Erkenntniß iſt die Befreiung von dieſer Angſt.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude beſteht, ſo iſt darin zugleich die Idee ihrer Urſache gegenwärtig. Denn ich erkenne die Dinge klar, wenn meine Ideen wirkliche Modi des göttlichen Denkens ſind, wenn meine Erkenntniß wirklich einen Theil des unendlichen Verſtandes ausmacht, deſſen unmittelbare Urſache das göttliche Denken iſt, wenn ich alſo Gott als die Urſache meiner Erkenntniß begreife. Nun iſt Freude, verbunden mit der Idee ihrer Urſache, nothwendig Liebe. Darum iſt die klare Erkenntniß nothwendig die Liebe zu Gott, der amor Dei intellectualis: unter allen Freuden die einzig ewige, unter allen Affecten der mächtigſte und höchſte.[1]

In dem amor Dei intellectualis vollendet und befreit ſich die Menſchennatur, weil ſie wiſſend und wollend einſtimmt in den Gang

[1] Tract. brev. II. cap. XXII. Vgl. oben Buch II. Cap. VIII. S. 231.

der Dinge und nicht mehr ſelbſtſüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem ſie die Dinge begierig feſthält und das eigene Daſein daran feſſelt. Die Liebe Gottes iſt die reine, von jeder Selbſtſucht freie Hingebung, alſo keine imaginäre Leidenſchaft, die ihr Object feſthalten und an ſich reißen möchte; ſie weiß, daß ihr Gegenſtand kein einzelnes Weſen iſt, das nach Menſchenart den Affect mit dem Affecte erwiedert; ſie fordert daher keine Gegenliebe, denn ſie weiß, daß der Gott, welchen ſie liebt, nicht wiederlieben kann; ſie bildet ſich nicht ein, ihren Gegenſtand zu bereichern und zu erfreuen, indem ſie ihn liebt; ſie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, im gewöhnlichen Sinne des Worts wiedergeliebt oder begünſtigt zu werden.

Die gewöhnliche Liebe zu Gott iſt, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menſchen, nichts als eine eigennützige Gunſtbewerbung, ein Wechſeltauſch der Affecte und Neigungen, der zwiſchen ſchwankenden Gemüthern ſtattfindet und von Furcht und Hoffnung bewegt wird. Darum iſt die wahre Liebe zu Gott nur möglich durch die wahre Erkenntniß. „Diejenigen ſind tugendhaft", ſchreibt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „welche eine klare Idee Gottes haben; dagegen gottlos die, welche keine Idee von Gott, ſondern nur die Ideen irdiſcher Dinge haben, wodurch ihr Handeln und Denken beſtimmt wird."[1]

Die Liebe, welche gleich iſt der Erkenntniß, iſt die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geiſtes, welcher, in die Betrachtung des Ewigen vertieft, ſein zeitliches Daſein vergißt und ſeiner eigenen Ewigkeit gewiß wird. Das Herz wird ruhig nach dem Sturm der Leidenſchaften, der Wille frei von allen verwirrenden Begierden, und das Gemüth findet ſich in dem Zuſtande einer vollkommen reinen, betrachtenden Hingebung. Dieſe Liebe iſt die Sonntagsſtille des Geiſtes. Hier weht „die Friedensluft" des Spinozismus, in welcher ſich unſere beſten Geiſter erquickt haben, wo Goethe ausruhte von den Stürmen des Lebens und die Kraft jener Entſagung gewann, die ſeine Lebensweisheit wurde, einer Entſagung im Ganzen und ein für allemal, um alle partiellen Reſignationen los zu werden; wo Schleiermacher, als die Vorſtellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verſchwanden, das Weſen der Religion und Frömmigkeit wieder entdeckte. Ich wüßte dieſe vollkommen reine und contemplative Gemüthsſtimmung, welche Spinoza die Liebe Gottes genannt

[1] Epist. XXXVI.

hat, nicht beſſer auszudrücken, als mit den Worten des Goetheſchen Fauſt, der aus dem Getümmel der Welt heimgekehrt iſt in die beſchauliche Ruhe ſeines Studirzimmers: „Entſchlafen ſind nun wilde Triebe mit ihrem ungeſtümen Thun, es reget ſich die Menſchenliebe, die Liebe Gottes regt ſich nun!“

Ich bin einverſtanden mit der Weltordnung, indem ich ſie erkenne, ſo muß ich auch damit einverſtanden ſein, daß ihre Nothwendigkeit unwandelbar feſtſteht, daß in mir ſelbſt alles vergänglich iſt, was zur Natur des einzelnen Dinges gehört, und nichts ewig als die Erkenntniß der Dinge. „Ich erkenne“, ſagt Spinoza, „daß alles durch die Macht Gottes nach einer unveränderlichen Nothwendigkeit geſchieht, und dieſe Einſicht gewährt mir die größte Befriedigung und die größte Gemüthsruhe.“ Ewig iſt nur das Ganze, ewig iſt im Ganzen die Ordnung der Dinge, welche begriffen iſt in der Ordnung der Ideen: dieſe Erkenntniß iſt ewig, denn ſie iſt eine nothwendige Folge Gottes. Darum iſt mein Geiſt ewig, ſoweit er dieſer Erkenntniß gleichkommt, dagegen in allem Anderen vergänglich. Meine klaren Ideen ſind Modi des göttlichen Denkens, meine klare Erkenntniß iſt das göttliche Denken in mir. Darum durfte Spinoza ſagen: meine Liebe zu Gott iſt die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.

Die Begierde unſerer Selbſterhaltung iſt der erſte Affect und der Grund aller anderen. Daraus folgt nothwendig die Begierde, uns zu verewigen. Ewig ſind wir nur in der Erkenntniß, in der Liebe zu Gott, welche ein Theil iſt der unendlichen Liebe Gottes zu ſich ſelbſt: ein Accord in der Harmonie des Ganzen. So iſt der höchſte Affect eine nothwendige Folge der Begierde, die das Weſen unſerer Natur ausmacht. Gott als die ewige und innere Urſache aller Dinge bildet den Inhalt der Lehre Spinozas. Das Syſtem vollendet ſich in der Erkenntniß, womit wir Gott lieben, in der Liebe, womit wir Gott erkennen. «Substantia sive Deus sive natura»: ſo lautet der erſte Gedanke Spinozas. «Amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae»: ſo lautet der letzte.

# Dreizehntes Capitel.

## Charakteriſtik und Kritik der Lehre Spinozas.

### I. Die Grundzüge des Syſtems.

#### 1. Rationalismus und Pantheismus.

Seitdem Jacobi geſagt hat, man müſſe die Ethik ſo erklären, daß keine Zeile darin dunkel bleibe, iſt das Ziel beſtimmt, welches die Erforſchung und Darſtellung der Lehre unſeres Philoſophen zu erſtreben hat. Nachdem wir das Syſtem in dem Zuſammenhange und der Klarheit, womit es im Geiſte Spinozas gegenwärtig war, wiederzugeben geſucht haben, entſteht die Aufgabe, daſſelbe zu prüfen. Dieſe Prüfung hat zwei Bedingungen zu erfüllen; ſie muß die Weſenseigenthümlichkeit des Syſtems beſtimmen und dann ſeine Folgerichtigkeit unterſuchen: das Erſte geſchieht durch die Charakteriſtik, das Zweite durch die Kritik. Unter der Weſenseigenthümlichkeit verſtehen wir die ſpecifiſche Art, wodurch ſich eine Erſcheinung von allen übrigen unterſcheidet. Verſuchen wir demgemäß die Grundzüge der Lehre Spinozas darzuthun und den Begriff derſelben nach Gattung und ſpecifiſcher Differenz ſo zu definiren, daß ihre Weſenseigenthümlichkeit vollkommen einleuchtet.

Die Aufgabe der klaren und deutlichen Erkenntniß der Dinge theilt Spinoza mit Descartes und der Grundrichtung aller rationalen Philoſophie. Das klare Denken kann nicht bei einzelnen Dingen ſtehen bleiben, denn dieſe erklären ſich nur aus ihrem Zuſammenhange mit allen übrigen. Werden aber die Erſcheinungen einmal verknüpft, ſo giebt es keine Grenze, wo man haltmachen, kein Object, mit dem man den Gang der Forſchung abbrechen und derſelben eine willkürliche Schranke ſetzen könnte: ſo lange ſich noch jenſeits der Grenze etwas findet, deſſen Daſein man anerkennen muß, iſt auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöſt, ſo lange dauert das Streben der Philoſophie. Wollte man hier zu denken aufhören, ſo würde jenes Etwas auf die bisherige Erkenntniß einen Schatten werfen und deren Klarheit trüben; unſere Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Gliedern ſich eine unbekannte Größe befindet. Wer kennt den Werth dieſer Summe?

Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philoſophie nicht bloß an einem Punkt ihrer Oberfläche, ſondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt keine Erkenntniß, wenn etwas in der That Unbegreifliches oder Irrationales exiſtirt. „Das Licht erleuchtet zugleich ſich und die Finſterniß", ſagt Spinoza. Aber wenn die Finſterniß finſter bleibt, ſo verdunkelt ſie das Licht. Das klare Denken will den Zuſammenhang der Dinge begreifen. Dieſer Zuſammenhang iſt entweder vollſtändig und einmüthig, oder es giebt in Wahrheit gar keinen Zuſammenhang; dieſe einmüthige Ordnung wird entweder vollſtändig erkannt, oder es giebt in Wahrheit gar keine Erkenntniß; denn eine unvollſtändige Erkenntniß, die nicht vervollſtändigt werden kann, iſt ſo gut als keine. Bleibt etwas Unerkanntes und *Unerkennbares* zurück, ſo verbürgt nichts die Gültigkeit der erreichten Erkenntniß; ſind wir aber unſerer Erkenntniß und ihrer Geltung nicht gewiß, ſo wird ſie rettungslos eine Beute des Zweifels.

Die Philoſophie fordert daher die Einſicht in den Zuſammenhang *aller* Dinge. Dieſe Einſicht iſt nur möglich durch das klare Denken, durch den reinen Verſtand: darum iſt ſie *rational*; ſie darf weder von außen beſchränkt noch durch unklare Vorſtellungen und bloße Einbildungen von innen getrübt werden: darum iſt ſie *vollſtändig*. Nur in einem vollſtändigen Syſtem des reinen Verſtandes, nur als abſoluter Rationalismus kann die Philoſophie die Aufgabe löſen, die ſie als ſolche ſich ſetzen muß. Die Lehre Spinozas iſt vollkommener Rationalismus und will es ſein: dies iſt ihr Grundzug und allgemeiner Charakter. Dieſer Grundzug war in ihm ſo ausgeprägt und befeſtigt, daß er in der Vorrede zu ſeiner Darſtelluug der Principienlehre Descartes' ausdrücklich erklären ließ: er ſei mit jenem großen Denker in der Lehre von der Unerkennbarkeit gewiſſer Dinge keineswegs einverſtanden. Viel Unerkanntes, nichts Unerkennbares![1]

Philoſophie und Rationalismus im Sinne einer durchgängigen Vernunfterkenntniß bedeuten daſſelbe. Die rationale Erkeuntniß fordert die Erkennbarkeit aller Dinge, den vollſtändigen und einmüthigen Zuſammenhang alles Erkennbaren, die Klarheit und Deutlichkeit aller wahren Erkenntniß. Sie duldet nichts Unerkennbares in der Natur der Dinge, nichts Unklares in den Begriffen der Dinge, keine Lücke in dem

[1] Vgl. Buch II. Cap. XI. S. 292, 305, 307 Anmerkg. 1, 4.

Zusammenhang dieser Begriffe. Wenn sie diese ihre Aufgabe wirklich löst, so hat sie den einen Zusammenhang erkannt, welcher alles in sich faßt, das Eine, worin alles begriffen ist: das All-Eine, außer welchem nichts ist, das daher gleichgesetzt werden muß dem vollkommenen oder göttlichen Wesen. In dieser Erkenntniß wird die ewige Ordnung aller Dinge in ihrem letzten Grunde als Gott und Gott in seiner vollkommenen Machtentfaltung als ewige Ordnung begriffen: diese Gleichung ist es, die man mit dem Wort „Pantheismus" bezeichnet.

Sobald man zwischen Gott und Welt keine unübersteigliche Kluft einräumt, sondern einen Zusammenhang und zwar einen erkennbaren fordert, ist die pantheistische Vorstellungsweise die nothwendige Folge, und je deutlicher jener Zusammenhang erkannt wird, um so ausdrucksvoller wird der pantheistische Charakter dieser Erkenntniß. Um daher diese Begriffe richtig zu würdigen und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in die größte Verwirrung zu bringen, so beachte man wohl, daß der Pantheismus seiner Grundrichtung nach nichts Anderes ist, als das Gegentheil des Dualismus. Je weniger dualistisch die philosophischen Systeme sind, um so pantheistischer müssen sie sein. Wo aber der Dualismus beginnt, da ist die rationale Erkenntniß zu Ende. Je rationaler daher die philosophischen Systeme sind, um so weniger sind sie dualistisch. Der Pantheismus fällt mit dem Rationalismus der Aufgabe nach zusammen, und wenn Spinoza die Aufgabe der rationalen Erkenntniß in seiner Weise vollkommen gelöst hat, so liegt darin der Grund, warum sein System nothwendig pantheistischer Natur ist.

Er ist ein vollkommener Pantheist, weil er die Vernunfterkenntniß bis zu Ende geführt und nirgends einen Schatten darin geduldet hat. Hier berichtigen wir einen in der Charakteristik der Lehre Spinozas geläufigen Irrthum. Der Pantheismus gilt gewöhnlich für die besondere Eigenthümlichkeit dieses Systems; dadurch wird die Sache nach zwei Seiten verwirrt: man giebt von dem Spinozismus eine zu weite und von dem Pantheismus eine zu enge Erklärung; man identificirt den Pantheismus mit der Lehre Spinozas und überträgt unter dieser schiefen Voraussetzung, welche Gattung und spezifische Beschaffenheit verwechselt, alle Eigenthümlichkeiten des Spinozismus auf den Pantheismus. Im Geheimen hat man sich den zweiten nach dem Vorbilde des ersten zurecht gemacht; dann wird öffentlich der Pantheismus, mit diesen Merkmalen versehen, als Modell hingestellt und die Lehre Spinozas als dessen wohlgetroffenes Abbild bezeichnet. Nun muß es

der Pantheismus ſein, welcher die Freiheit, den Unterſchied des Guten und Böſen, das Selbſtbewußtſein, die moraliſchen Zwecke, die Zwecke überhaupt verneint und dieſen ſeinen reinen und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinozas findet.

Aber der Pantheismus ſagt nur, daß Gott gleich ſei einer ewigen Ordnung. Worin dieſe ewige Ordnung beſteht, iſt zunächſt eine offene Frage: dieſe Ordnung kann als natürliche oder moraliſche als mechaniſche oder zweckmäßige, als materielle oder geiſtige, als Natur oder Schöpfung begriffen werden. Der Pantheismus reicht nicht weiter als jene erſte Gleichung, und man ſieht leicht, daß es von den näheren Beſtimmungen, *wie* die ewige Ordnung begriffen wird, erſt abhängt, ob die Freiheit, die Zwecke u. ſ. f. verneint werden oder nicht. Wenn wir wiſſen, daß Spinoza die Subſtanz als das eine und einzige Weſen begriffen hat, außer welchem nichts iſt, ſo genügt der erſte Satz ſeiner Lehre: «Substantia sive Deus», um dieſelbe als Pantheismus zu beſtimmen.

### 2. Naturalismus.

Nun begreift Spinoza jene ewige Ordnung oder den Zuſammenhang der Dinge als eine nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes, als ein Product, welches der Wille weder erzeugen noch verändern kann, als eine Welt, deren erzeugender Grund Verſtand und Willen, alſo die geiſtigen Vermögen, vollkommen von ſich ausſchließt; das heißt, er begreift jene ewige Ordnung der Dinge nicht als Schöpfung, ſondern lediglich als *Natur*: dies iſt die zweite nähere Beſtimmung. Der erſte Satz ſeines Syſtems lautet: «Substantia sive Deus», der zweite: «Deus sive natura». «Substantia sive Deus» erklärt Spinoza als Pantheiſt; «Deus sive natura» erklärt er als Naturaliſt.

Naturalismus nämlich iſt jede Philoſophie, welche die Natur nicht aus dem Geiſte, ſondern den Geiſt aus der Natur erklärt und ableitet: jede, deren Princip nicht der Grund der Erkenntniß, ſondern der Grund der Dinge iſt, nicht die Vernunft, ſondern die Subſtanz, von der alles Andere abhängt. Dieſe Subſtanz, vermöge deren alle Dinge ſind, iſt Macht. Was kann die erkennbare Macht anders ſein als Natur? Nehme man das Weſen der Dinge als vollkommen unabhängig von unſerer Erkenntniß und zugleich als vollkommen erkennbar, ſo leuchtet ein, daß dieſes Weſen nur durch den Begriff der Natur erklärt werden kann. Es iſt vollkommen unabhängig von uns, wir ſind vollkommen

abhängig von ihm: d. h. es iſt unſere Macht. Es iſt uns zugleich vollkommen erkennbar: d. h. es iſt unſer Object. Dieſes Weſen, das zugleich unſere Macht und unſer Object bildet, iſt allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des carteſianiſchen Gottes, ſie iſt der offen erklärte des ſpinoziſtiſchen.[1]

Die Lehre Spinozas iſt das Syſtem der reinen Natur. In dieſer Lehre iſt alles Natur: Gott iſt die unendliche, wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes iſt die bewirkte Natur; die Attribute ſind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge ſind vergängliche Naturerſcheinungen, die Geiſter ſind denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was iſt in dieſem Syſtem, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung iſt die naturnothwendige. Was mit der Nothwendigkeit und Macht der Natur ſtreitet, das ſtreitet mit der Vernunft. Was in dem naturgeſetzlichen Zuſammenhang der Dinge unmöglich iſt, das iſt überhaupt unmöglich, das exiſtirt nicht in Wahrheit, ſondern nur eingebildeter Weiſe, das iſt nicht in der Natur der Dinge, ſondern in den verworrenen Ideen unſerer Imagination. Daher verneint Spinoza das (allgemeine und unbeſtimmte) Selbſtbewußtſein, die Perſönlichkeit, die Freiheit. Er verneint ſie nicht als Pantheiſt, ſondern als Naturaliſt.

### 3. Dogmatismus.

Aber der Naturalismus erſchöpft noch nicht die Eigenthümlichkeit der Lehre Spinozas. Gott gilt als ewige Ordnung, dieſe als Natur und die letztere als unabhängig von den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß, welche ſelbſt erſt aus der Natur der Dinge hervorgeht. Aber die klare Erkenntniß kann nur aus der klaren Erkenntniß folgen. Wären die Dinge nicht von Ewigkeit her klar und deutlich begriffen, wäre die Ordnung der Ideen nicht eben ſo nothwendig und ewig als die Ordnung der Dinge, ſo wäre in dem menſchlichen Geiſt eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Die vollſtändige und wahre Erkenntniß der Dinge iſt die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen; dieſe Ordnung iſt eine nothwendige und ewige Folge des göttlichen Denkens, alſo Naturordnung. Spinoza begreift die Erkenntniß als Natur oder die Natur ſo, daß ſie die vollkommene Erkenntniß der Dinge (als nothwendige und ewige Folge ihres Weſens) in ſich begreift. Mit anderen Worten: er ſetzt die Erkenntniß voraus, als in

[1] Vgl. Bd. I. Buch II. Cap. XII. S. 427—430.

der Natur der Dinge begründet und vollendet. Diese Voraussetzung macht den dogmatischen Charakter seiner Lehre.

Die Erkenntniß der Dinge ist demnach keine Aufgabe, welche die Natur erst zu lösen, kein Ziel, das sie zu erreichen hätte; die Natur braucht sie nicht zu bezwecken, weil sie dieselbe von Ewigkeit her bewirkt. Wäre die Erkenntniß der Dinge eine zu lösende Aufgabe, so könnte diese Aufgabe innerhalb der Natur bloß durch den menschlichen Geist gelöst werden, so müßte die Natur, indem sie die Erkenntniß bezweckt, auch den menschlichen Geist, also überhaupt das menschliche Dasein bezwecken, so müßten mit dem menschlichen Dasein auch die übrigen Dinge von der Natur bezweckt werden: so müßte Gott oder die Natur nach Zwecken handeln.

Nun ist die Natur die vollkommene, unwandelbare, von Ewigkeit her begriffene Ordnung der Dinge. Sie kann nicht vollkommener sein als sie ist; sie kann daher auch nicht vollkommener werden: es giebt demnach nichts, das sie bezwecken oder das durch sie bezweckt werden könnte. Außer ihr sind keine Zwecke möglich, denn außer ihr ist nichts; in ihr sind keine Zwecke möglich, denn sie braucht nichts zu werden oder zu erstreben, was sie nicht schon in vollkommener Weise ist: sie ist von Ewigkeit her alles in allem. Jeder erst zu erreichende Zweck wäre ein Zeugniß wider die Vollkommenheit Gottes, und jeder Zweck ist ein erst zu erreichendes Ziel, eine erst zu lösende Aufgabe. Darum sind in der Ordnung der Natur, wie sie Spinoza begreift, die Zwecke in jedem Sinne unmöglich, sowohl die äußeren als inneren, sowohl die bewußtlosen als die bewußten. Die Natur handelt daher nicht nach Zwecken, sondern bloß nach Gründen oder wirkenden Ursachen.

Aristoteles wie Spinoza begreifen die Ordnung der Dinge als Natur; für beide sind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip ist bei Aristoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die bloße Causalität. Dort ist die Energie der Natur die typische Kraft, welche das Formlose gestaltet, das Todte belebt, das Lebendige beseelt, den menschlichen Körper begeistet und sich auf diese Weise fortentwickelt bis zum klaren Denken, bis zur wirklichen Erkenntniß; hier ist die Energie der Natur die wirkende Kraft, welche nie zum Denken und Erkennen kommen würde, wenn sie nicht von Ewigkeit her alle Dinge, die sie nothwendig erzeugt, zugleich gedacht und erkannt hätte. Nach Aristoteles sind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Spinozas Lehre iſt das Syſtem der reinen Cauſalität. In dieſer Lehre iſt alles Natur, und die Natur iſt hier in allen ihren Beſtimmungen durchgängig cauſal im Sinn der wirkenden Urſache: Gott iſt wirkende Urſache, die Attribute ſind die wirkenden Urkräfte, die Dinge ſind Wirkungen, ihre Geſammtheit iſt eine nothwendige und ewige Wirkung, ihre einzelnen Erſcheinungen ſind zufällige und vergängliche Wirkungen; der Inbegriff aller Vermögen iſt die wirkende Natur, die Natur als Urſache; der Inbegriff aller Dinge iſt die bewirkte Natur, die Natur als Wirkung. Der Grund, warum Spinoza die Freiheit verneinte, lag nicht darin, daß er Gott gleichſetzte der ewigen Weltordnung, ſondern darin, daß er die Weltordnung gleichſetzte der Natur. Auch Fichte hat Gott als Weltordnung begriffen und die Freiheit nicht ausgeſchloſſen. Der Grund, warum Spinoza die Zwecke verneint, liegt nicht darin, daß er Gott gleichſetzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleichſetzt der Natur, ſondern darin, daß er die Natur gleichſetzt der wirkenden Cauſalität. Auch Ariſtoteles hat die Ordnung der Dinge als Natur begriffen und die Zwecke nicht ausgeſchloſſen. Im Gegentheil.

Erſt hier entſcheidet und vollendet ſich der Charakter des Spinozismus, erſt in dem Begriffe der reinen Cauſalität wird Spinoza er ſelbſt, erſt in dieſem Begriffe bildet ſich jenes ſtarre Syſtem, welches einzig in ſeiner Art unter den übrigen daſteht in ſeiner vollen und ausſchließenden Eigenthümlichkeit. Nur einmal in der Welt iſt das Syſtem der reinen Cauſalität mit ſolcher Klarheit gefaßt, mit ſolcher geometriſchen Feſtigkeit ausgeführt worden. Denn die claſſiſche Philoſophie des Alterthums und die chriſtliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Syſtemen den Menſchen vor Augen; jene dachte den Menſchen als Zweck der Natur, dieſe dachte die Erlöſung des Menſchen als Zweck der göttlichen Vorſehung. Bacon und Descartes, die Begründer der neueren Philoſophie, haben die Cauſalität gefordert, ohne die Geltung der Zwecke vollkommen und in jedem Sinne zu verneinen. Leibniz, der auf Spinoza folgt, führt den Zweckbegriff zur Erklärung der Dinge von neuem in die Philoſophie ein und berechtigt ihn neben der Cauſalität nicht nur in gleicher, ſondern in höherer Bedeutung. Kant erhebt den Zweckbegriff durch den Primat der praktiſchen Vernunft zur höchſten Geltung. So iſt unter allen Philoſophen Spinoza der einzige, welcher den Zweckbegriff vollkommen verwirft, ohne deshalb die Urſprünglichkeit des Denkens und der Erkenntniß zu ver-

meinen: er ist der einzige Philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der das Gegentheil dieses Begriffs, die bloße Causalität, zur alleinigen Richtschnur seiner Erkenntniß, seiner Welt- und Lebensanschauung genommen und festgehalten hat.

## II. Die Einwürfe wider das System.

### 1. Wider Spinozas Erkenntnißsystem.

Die Lehre Spinozas ist das durchgängig rationale System der Natur, sofern dieselbe nur als wirkende Causalität begriffen wird: dieser Satz enthält die Summe der Charakteristik, die eigentliche Definition des Spinozismus. Von hier aus lassen sich leicht die Einwürfe und Widerreden erkennen, welche das System erfährt und um so stärker hervorruft, als es in seiner eigenen Verfassung imposant und mächtig erscheint. Es will die Aufgabe der rationalen Erkenntniß der Dinge ohne Rest gelöst haben und ist sich dieser Leistung bewußt. Wer die Möglichkeit oder Vollständigkeit einer solchen wahren Erkenntniß bestreitet, ist darum nothwendig ein Gegner Spinozas. Die Möglichkeit der wahren Erkenntniß überhaupt bestreiten die Skeptiker, die Möglichkeit einer absoluten, nicht bloß die Erscheinungen, sondern auch das Wesen der Dinge durchdringenden Erkenntniß bestreitet Kant. Pierre Bayle war aus skeptischen, Kant aus kritischen Gründen ein Gegner Spinozas; beide waren keine gründlichen Kenner seiner Lehre; am fremdesten verhielt sich Kant.

Nun ist bei Spinoza die vollständige Erkenntniß der Dinge ihrer Art nach durchgängig rational, sie ist nur möglich durch das klare und deutliche Denken. Jeder, der die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit behauptet, aber deren Möglichkeit durch den Verstand bestreitet, ist ein Gegner Spinozas. Dieser Gegner sind viele und verschiedene: die Sensualisten, die Gefühlsphilosophen, die Mystiker. Ich nenne als mystischen Gegner Georg Hamann, der sich zu Spinoza vollkommen antipathisch verhält und nach dem eigenen charakteristischen Ausdruck „vor dem Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinctivem Widerwillen zurücktritt.[1]

Als Typus der Gefühlsphilosophie in ihrem ausgemachten Gegensatz zum Spinozismus darf Friedrich Heinrich Jacobi, als Typus des Sensualismus, welcher sich dem in Spinoza verkörperten

[1] J. G. Hamanns Briefwechsel mit Jacobi (Jacobis Ges. Werke. Bd. IV Abth. III. S. 48).

Rationalismus widerſetzt, Ludwig Feuerbach gelten, der letztere in ſeinen ſpäteren Schriften, worin er als Zukunftsphiloſoph auftritt. Beide, Jacobi und Feuerbach, kennen das Syſtem. Jacobi namentlich hat das große Verdienſt, durch ſeine Briefe über die Lehre Spinozas das beſſere Verſtändniß derſelben geweckt zu haben; auch Feuerbach hat durch ſeine Darſtellung des Spinozismus gezeigt, daß er in dieſem Syſteme gelebt hat. Beide verhalten ſich zu der Lehre Spinozas als Gegner, beide bekämpfen in ihr den Charakter des reinen Rationalismus, ſie bekämpfen ihn aus gleichen Gründen in entgegengeſetzten Richtungen: aus religiöſem Intereſſe der eine, aus ſenſualiſtiſchem der andere. Es iſt lehrreich und intereſſant, dieſen Gegenſatz beider in Rückſicht ſowohl auf Spinoza als auf ſie ſelbſt etwas näher zu beleuchten.

Weil das Syſtem Spinozas durchgängig rational und demonſtrativ iſt, weil es ſich zu allem nur begreifend verhält, darum iſt es nothwendig atheiſtiſch und fataliſtiſch: ſo urtheilte damals Jacobi. Weil das Syſtem Spinozas durchgängig rational iſt und ſich zu allem nur begreifend verhält, darum iſt es nothwendig theologiſch: ſo urtheilte neuerdings Feuerbach. Alle menſchliche Speculation iſt atheiſtiſch, ſagt der Eine; alle menſchliche Speculation iſt theologiſch, ſagt der Andere: jenem gilt das menſchliche Denken als ein geborner Atheiſt, dieſem als ein geborner Theologe. Nach Jacobi iſt alles Denken und Begreifen ein fortwährendes Ableiten und Bedingen, alles Gedachte und Begriffene daher ein Bedingtes und Abgeleitetes; das Denken kann vermöge ſeiner Natur das Unbedingte und Urſprüngliche nie faſſen, ſondern folgerichtigerweiſe nur verneinen: die rationale Erkenntniß des Unbedingten und Urſprünglichen iſt baar unmöglich. Gott iſt unbedingt, die Freiheit iſt urſprünglich: es giebt keine rationale Erkenntniß Gottes und der Freiheit, daher kann die rationale Erkenntniß, wenn ſie folgerichtig ſein will, Gott und die Freiheit nur verneinen.

Die Verneinung Gottes als unbedingter Perſönlichkeit iſt atheiſtiſch, die der Freiheit iſt fataliſtiſch: darum muß die rationale Erkenntniß, wenn ſie folgerichtig verfährt, nothwendig atheiſtiſch und fataliſtiſch ausfallen. Alle Philoſophie, ſofern ſie rational iſt, kann keine andere Richtung nehmen; Spinoza war ein vollkommen rationaler und folgerichtiger Denker; deshalb mußte ſeine Lehre ſein, wie ſie iſt: atheiſtiſch und fataliſtiſch. Wer dieſe Conſequenzen nicht will, der muß die Lehre Spinozas und mit ihr alle rationale und demon-

strative Philosophie verwerfen, denn diese hat im Spinozismus das Höchste geleistet, dessen sie fähig ist. So verbindet sich hier mit der größten Anerkennung Spinozas zugleich die gänzliche Verwerfung seines Systems, nicht etwa in einer seiner Folgerungen, sondern ganz und von Grund aus.

Alles Denken und Begreifen ist nach Feuerbach ein fortwährendes Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen, Sinnlichen, Natürlichen. Gott denken und begreifen heißt ihn verneinen, erklärt Jacobi. Die Natur denken oder begreifen heißt sie in ein allgemeines, unsinnliches, übersinnliches Wesen verwandeln und damit verneinen, erklärt Feuerbach. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes, der Begriff ist die Verneinung Gottes, darum ist dieses System durchweg atheistisch: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur, das ist die Natur als allgemeines, gedachtes, übersinnliches Wesen, die Verneinung der Natur; darum ist dieses System durchweg theologisch: so schließt Feuerbach. Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären: das heißt Gott verneinen. So Jacobi. Weil Spinoza die Natur nur denkt, darum muß er das Wesen der Natur durch Gott erklären: das heißt die Natur verneinen. So Feuerbach.

Für Jacobi liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinozas in der Formel «Deus sive natura»: das ist die begriffene, naturalisirte, verneinte Gottheit oder Atheismus. Für Feuerbach liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinozas in der Formel «Natura sive Deus»: das ist die begriffene, verallgemeinerte, in ein übersinnliches Wesen verwandelte, verneinte Natur oder Theologie. Hier sehen wir deutlich, wie in beiden dieselbe Ansicht von der Philosophie Spinozas dieselbe Anerkennung und dieselbe Verwerfung in entgegengesetzten Urtheilen begründet. Denn genau in derselben Rücksicht erklärt der Eine dieses System für Atheismus, der andere für Theologie.[1]

Was Feuerbach der Lehre Spinozas und aller „abstracten Philosophie" überhaupt entgegensetzt, ist die sinnliche Empfindung: diese soll die Richtschnur aller Erkenntniß, die Philosophie der Zukunft sein,

[1] Fr. H. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn (1785). S. 170—172. Ludw. Feuerbach: Grundsätze d. Philos. d. Zukunft (1843). Ges. W. Bd. II. S. 285—287. Bd. IV. S. 380—392. Ueber Jacobi vgl. Bd. VI dieses Werkes (2. Aufl.) Buch I. Cap. X. S. 218—220.

wie der Rationalismus die der Vergangenheit war. Nichts ist natürlicher als der Trieb nach sinnlicher Anschauung; dazu bedarf es keiner besonderen Philosophie. Die Befriedigung desselben wird durch den Rationalismus nicht gehindert und durch den Sensualismus nicht gewährt. Niemand fordert, daß um des Durstes willen die Poesie nur Trinklieder dichten solle. Wenn die Seele nach den Eindrücken der Welt dürstet, so suche sie in der sinnlichen Anschauung ihre vollste und einzige Befriedigung. Aber es wäre thöricht und zweckwidrig, deshalb von der Philosophie zu verlangen, daß sie nichts anderes zu thun habe als diesem Durste zu schmeicheln und in Zukunft als purer Sensualismus die Livrée der Sinne zu tragen. So wenig die Trinklieder unseren Durst stillen, so wenig befriedigt die Philosophie, und wenn sie noch so sensualistisch ist, unser Anschauungsbedürfniß.

### 2. Wider Spinozas Weltsystem.

Dem Systeme unseres Philosophen, monistisch, naturalistisch, mechanistisch, wie es verfaßt ist, widerstreitet die pantheistische Weltansicht, welche den Naturalismus verneint, die deistische Weltansicht, welche den Naturalismus bejaht, aber die Ungültigkeit der Zwecke verneint, die teleologische Weltansicht, die im Princip der Dinge die zweckthätige Kraft wirksam sein läßt und auf diese Erkenntniß die Lehre von Gott und der Natur der Dinge gründen möchte. Jene erste Antithese, die aus der kritischen Philosophie hervorgeht und die wir an ihrem Ort ausführlich darstellen werden, erscheint in J. G. Fichte: Gott gilt als die ewige Ordnung der Dinge, diese aber nicht als Natur, sondern als Freiheit, sie besteht im Willen und seinem Endzweck. Alles hängt davon ab, ob die persönliche Freiheit (das Ich) verneint oder bejaht wird; der pantheistische Naturalismus verneint von Grund aus, was der pantheistische Moralismus von Grund aus bejaht. Daher konnte Fichte sagen: „Es giebt nur zwei völlig consequente Systeme: das kritische und das spinozistische".[1]

Die deistisch gesinnte Aufklärung des vorigen Jahrhunderts wollte keine andere Offenbarung Gottes zulassen als die natürliche Ordnung der Dinge, in dieser aber auch den vollen Ausdruck göttlicher Weisheit und Güte anerkannt wissen. Daher stand ihr nichts höher als die Betrachtung der natürlichen Zweckmäßigkeit der Dinge, der

[1] Vgl. Bd. VI. dieses Werks, Buch III. Cap. III. S. 429—430.

absichtsvollen Bildungen der Natur und ihrer Nützlichkeit für den Menschen. Kein Wunder, daß dieser Aufklärung Spinoza nicht einleuchten wollte, daß sie erschrak, als Jacobi die Lehre desselben in ihrem wahren Licht darstellte; daß namentlich Moses Mendelssohn in der Behauptung, Spinoza habe die Zwecke verneint, lieber eine Verlästerung des Philosophen sehen, als diesem eine solche „Narrheit" zutrauen mochte. Er hätte sich nie in einen öffentlichen Streit über Lessings Spinozismus und Spinozas Lehre einlassen sollen, da ihm die letztere so fremd und unbekannt war, daß er die Ethik kaum gesehen, viel weniger je gelesen haben konnte. Stellte er doch die verwunderliche Frage: welche Schriften Jacobi für die Urkunden der Lehre Spinozas ansehe, ob die von L. Meyer herausgegebenen oder andere?

Spinoza verneint die Zwecke überhaupt, die natürlichen ebensowohl als die moralischen, und läßt in der gesammten Weltordnung kein anderes Vermögen und keinen anderen Zusammenhang gelten als die bloße Causalität. Hier erhebt sich gegen seine Lehre die auf den Zweckbegriff oder die Teleologie gegründete Weltansicht. Im Interesse dieser Weltansicht hat neuerdings Trendelenburg zu zeigen versucht, daß die eigenthümliche und bedeutsame Stellung, welche unter den philosophischen Systemen die Lehre Spinozas der Teleologie gegenüber einnimmt, unhaltbar sei. Man darf die Bejahung oder Verneinung der Zweckbegriffe gewissermaßen zur Grundfrage der Philosophie, zur Richtschnur unserer Beurtheilung ihrer Systeme machen und von hier aus die Standpunkte bestimmen, welche in den Systemen der Philosophie herrschen und geherrscht haben. Es giebt Systeme, die alles durch Zwecke erklären; es giebt andere, jenen entgegengesetzte, welche die Zwecke verneinen und alles bloß durch wirkende Ursachen oder mechanische Causalität erklären wollen: Trendelenburg nennt die Systeme der ersten Art teleologisch, die der zweiten mechanisch oder materialistisch; Beispiele der teleologischen Weltansicht seien das platonische, aristotelische, stoische System; ein Beispiel der entgegengesetzten mechanischen oder materialistischen Weltansicht die atomistische Philosophie Demokrits.

Nicht alle Systeme fallen unter diesen Gegensatz. Es giebt solche, die beides zugleich, und solche, die keines von beiden sind. Nehmen wir Systeme der ersten Art, so können dieselben entweder beide Principien trennen und in dieser Trennung bejahen, indem

ſie jedes ein beſonderes, ihm eigenthümliches Gebiet beherrſchen laſſen, oder ſie vereinigen beide, indem ſie die wirkenden Urſachen als dienendes Princip den Zweckurſachen unterordnen. Wenn ſie beide Begriffe getrennt gelten laſſen, ſo werden die Syſteme dualiſtiſch ausfallen und in dem einen ihrer Theile teleologiſch, in dem anderen mechaniſtiſch verfahren: das Beiſpiel eines ſolchen dualiſtiſchen Syſtems iſt die carteſianiſche Philoſophie. Die Lehre Spinozas iſt ein Syſtem der zweiten Art, ſie iſt weder teleologiſch noch mechaniſch (materialiſtiſch): eben darin beſteht nach Trendelenburg der eigenthümliche Charakter dieſes Syſtems.

Wenn der Gedanke den Grund beſtimmt und erleuchtet, aus welchem die Dinge hervorgehen, ſo iſt die Erklärungsart der letzteren teleologiſch, das Denken iſt wirkſam in allen Dingen, alſo auch in der Bildung der Körper. Wenn aber das Princip, woraus die Dinge hervorgehen, dem Gedanken völlig fremd iſt, ſo müſſen die Dinge aus einem blinden Grunde und durch eine blinde Nothwendigkeit, d. h. materialiſtiſch und mechaniſch erklärt werden; dann iſt die Materie und ihre Kraft in allen Dingen wirkſam, alſo auch in der Bildung des Gedankens, in der Erzeugung des Geiſtes. Wenn aber das Denken in der Bildung der Körper und die Materie oder Ausdehnung in der Bildung des Gedankens *gar nichts* vermag, ſo iſt die teleologiſche Erklärungsweiſe eben ſo unmöglich wie die materialiſtiſche (mechaniſche). Dies iſt der Fall, wenn Denken und Ausdehnung vollkommen getrennt ſind und jedes von dem anderen vollkommen unabhängig. Nun begreift Spinoza Denken und Ausdehnung als die beiden in der Subſtanz vereinigten, aber in ihrer Wirkſamkeit von einander völlig getrennten und unabhängigen Attribute, deren jedes urſprünglicher Natur iſt: daher iſt ſein Syſtem weder teleologiſch noch materialiſtiſch.

In dieſes Verhältniß der beiden Attribute ſetzt darum Trendelenburg den „Grundgedanken Spinozas“ und ſucht nachzuweiſen, wie der Philoſoph in der Entwicklung ſeiner Lehre dieſem Grundgedanken untreu wird. Denn er kann die inadäquate Idee aus dem bloßen, von der Materie unabhängigen Denken ebenſowenig erklären, wie aus der völlig gedankenloſen Materie, alſo läßt er ſie *unerklärt*; und wenn er die adäquaten Ideen als den „beſſeren Theil des Geiſtes“ bezeichnet, ſo fällt er unwillkürlich in die teleologiſche Vorſtellungsweiſe, welche er im Principe verneint. Daher beſteht „der Erfolg“ dieſes ganzen Syſtems zuletzt darin, daß ſein Grundgedanke ſcheitert.

Laſſen wir den Erfolg und halten wir uns an den „Grundgedanken“ Spinozas, welchen Trendelenburg nicht richtig beſtimmt hat. Das Verhältniß der Attribute hat nicht dieſe fundamentale Bedeutung und kommt auch erſt im zweiten Buche der Ethik zur ausdrücklichen Entſcheidung. Das Verhältniß der Attribute iſt ſchon deshalb nicht der Grundgedanke Spinozas, weil das Attribut nicht der Grundbegriff iſt. Der Grundbegriff iſt Gott oder die Subſtanz. Auch der Gegenſatz von Teleologie und Materialismus (Mechanismus), worauf Trendelenburgs Unterſuchung fußt, iſt keineswegs zutreffend. Teleologie und Materialismus ſind ſo wenig entgegengeſetzt, als Materialismus und Mechanismus identiſch ſind. Man kann die Materie als alleinigen Grund der Dinge bejahen, ohne die Zwecke zu verneinen; man kann ihr typiſche oder zweckthätige Kräfte inwohnen und alſo die Materie ſelbſt zweckthätig wirken laſſen. Es giebt, um den kantiſchen Ausdruck zu brauchen, einen Standpunkt des Hylozoismus, der beides zugleich iſt: materialiſtiſch und teleologiſch. Ebenſowenig iſt Materialismus und Mechanismus identiſch. Warum ſoll nur die Materie es allein ſein, welche mechaniſch wirkt? Sie kann zweckthätig wirken und das Denken auch mechaniſch. Wenn Trendelenburg die bloße Cauſalität (im Gegenſatz zur zweckthätigen) der mechaniſchen gleichſetzt, wogegen wir nichts einwenden, ſo muß in der Lehre Spinozas das Denken als ein Vermögen erſcheinen, welches nur mechaniſch wirkt, nur die Kraft einer causa efficiens hat und ausmacht. Daher läßt ſich nicht ſagen, daß Spinozas Lehre weder teleologiſch noch mechaniſch ſei, da dieſes Syſtem nur die wirkenden Urſachen kennt und keine andere Wirkſamkeit bejaht, als die mechaniſche.

Sehen wir zu, wie Trendelenburg dazu kam, die wirkende oder mechaniſche Cauſalität der materiellen oder gedankenloſen gleichzuſetzen. Er betrachtet als den höchſten aller Gegenſätze die blinde Kraft und den bewußten Gedanken: dieſen Gegenſatz zu begreifen und richtig zu verſöhnen, ſei das Grundproblem aller Philoſophie. Eingeführt wird der Gegenſatz in der Faſſung: „blinde Kraft und bewußter Gedanke“, dann gilt ohne die nähere Beſtimmung daſſelbe Verhältniß zwiſchen „Kraft und Gedanke“ ſchlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke ſind einander allerdings entgegengeſetzt, nicht weil die eine Seite *Kraft* und die andere *Gedanke*, ſondern weil jene *blind* und dieſe *bewußt* iſt. Kraft und Gedanke ſchlechthin bilden keinen Gegenſatz. Iſt das Denken nicht auch Kraft? Iſt es namentlich bei Spinoza

etwas anderes als Kraft, als unendliche, wirkſame, nach dem Geſetz der bloßen Cauſalität wirkſame Kraft? Nennt Spinoza das Denken nicht ſelbſt «infinita cogitandi potentia»? Iſt nicht der Begriff des Attributs bei Spinoza vollkommen gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kraft?

Wenn man Kraft und Gedanke als Gegenſätze behandelt, ſo macht man die ſtille Vorausſetzung, daß die Kraft identiſch ſei mit der blinden, gedankenloſen Kraft, mit dem Gegentheile des Denkens, mit der Materie oder Ausdehnung, daß es nur materielle Kräfte gebe, und das Syſtem der wirkenden Urſachen vollkommen eines ſei mit dem Materialismus. Auf dieſer Annahme beruht Trendelenburgs Grundanſchauung des Spinozismus: ſie hängt von der Vorausſetzung ab, daß Kraft, blinde Kraft und Materie oder Ausdehnung einen und denſelben Begriff bilden. Nicht ſo verhält ſich die Sache in der Lehre Spinozas. Hier ſind Denken und Ausdehnung identiſch im Begriffe des Attributs oder der Kraft; jenes iſt die denkende, dieſe die materielle (blinde) Kraft; die Kraft des Denkens erzeugt die Erkenntniß, die der Materie erzeugt die Bewegung, aber keine von beiden handelt nach Zwecken, ſondern jede nach demſelben Geſetz und derſelben Ordnung wirkender Cauſalität. Denken und Ausdehnung ſind bei Spinoza vollkommen eines in der Ausſchließung der Zwecke, in der Erfüllung der Cauſalität; darum erzeugen beide unabhängig von einander dieſelbe Ordnung der Dinge: daher jene Identität des «ordo idearum» und «ordo rerum».

Etwas ganz Anderes alſo iſt Trendelenburgs Grundanſchauung von der Lehre Spinozas, etwas ganz Anderes dieſe Lehre ſelbſt. Teleologie und Materialismus ſind nicht entgegengeſetzt; Materialismus und Mechanismus ſind nicht identiſch, ſo wenig als blinde Kraft und Kraft überhaupt. Teleologie und wirkende Cauſalität ſind Gegenſätze. Wenn man aus dem Geſichtspunkte dieſes Gegenſatzes den Spinozismus betrachtet, ſo darf man in keinem Falle ſagen: er ſei weder das eine noch das andere, weder teleologiſch noch mechaniſch im Sinne der wirkenden Urſachen; ſondern er iſt die vollkommene Bejahung der mechaniſchen Cauſalität und die vollkommene Verneinung der Teleologie; er ſteht in dieſem Widerſtreit durchaus auf der einen Seite und durchaus gegen die andere. Es giebt überhaupt kein Syſtem, das ein ſolches Weder — Noch, wie nach Trendelenburg der

Spinozismus sein soll, sein könnte: ein Ding, welches weder Fisch noch Fleisch ist.[1]

## III. Die inneren Widersprüche des Systems.

### 1. Gott und die Liebe Gottes.

Wie verhält es sich nun mit dem wirklichen Grundgedanken und dessen folgerichtiger Entwicklung in der Lehre Spinozas? Vergleichen wir zur einfachen Auflösung dieser Frage den Grundbegriff des Systems mit dem letzten Gedanken, in welchem die Kette der Folgerungen schließt und das System sich vollendet.

Das Princip des ganzen Systems ist die Substanz oder Gott als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge. Der höchste Folgebegriff, in welchem das Ganze sich abschließt, ist die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst. Dieser Begriff erschien bei der

[1] A. Trendelenburg: Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg. (Akad. der Wissensch. 1849.). Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. II. (1855).

In den Hist. Beitr. Bd. III. (1867) S. 362—376 hat Tr. seine Ansicht von der Lehre Spinozas wiederholt, aber ich kann nicht finden, daß er durch neue Gründe meine obige ihm widerstreitende Auffassung entkräftet habe. Den Einwürfen, welche an der bezeichneten Stelle gegen mich gerichtet sind, habe ich im Interesse der wissenschaftlichen, zur Beurtheilung Spinozas lehrreichen und wichtigen Frage die nachfolgenden Bemerkungen entgegenzusetzen: 1. Der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung ist nicht der Grundgedanke Spinozas, sondern der Descartes'. 2. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza nicht die einzigen Attribute, sondern unter zahllosen die beiden erkennbaren. Schon deshalb kann ihr Verhältniß nicht das Fundament des gesammten Systems sein. 3. Aus dem Gegensatze zwischen Denken und Ausdehnung folgt die Verneinung der Zwecke nicht überhaupt, sondern nur rücksichtlich der Materie; die Teleologie wird in Folge jenes Gegensatzes nur von der Körperlehre, nicht von der Geisteslehre ausgeschlossen. So verhielt sich die Sache bei Descartes. Auch in Spinozas kurzem Tractat gilt, wie Tr. selbst bemerkt, der Dualismus der Attribute ohne die Verneinung der Zwecke. 4. Tr. Abhandlung „Über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" gründet sich darauf, daß nach der Lehre Spinozas das Denken nichts in der Ausdehnung, diese nichts im Denken bewirken könne. Also müssen auch ihm Denken und Ausdehnung in der Lehre Spinozas für wirksame Kräfte gelten, und wenn die hist. Beitr. diese meine Ansicht bestreiten, kommen sie mit Tr. früherer Abhandlung selbst in Conflict. Die neue Erklärung, nach welcher die Attribute nicht Kräfte, sondern Definitionen Gottes sein sollen, habe ich in dem betr. Abschnitt dieses Werks beurtheilt (S. 376 und 385). 5. Ich wiederhole: Teleologie und Materialismus sind nicht als solche entgegengesetzt: dies beweist der Hylozoismus. Materialismus und Mechanismus oder das System der wirkenden Ursachen sind nicht als solche identisch: dies beweist der Spinozismus.

ersten, in die Darstellung des Systems versenkten Betrachtung als der Ausdruck einer in sich vollendeten Harmonie, gleichsam als der Schlußaccord der ganzen Lehre. Wenn wir die Sache aber genauer erwägen, so sind die beiden Begriffe keineswegs in einem solchen vollkommenen Einklange. Das Wesen Gottes mußte so begriffen werden, daß zur Natur desselben weder Verstand noch Wille gehören konnten. Wenn aber Gott den Intellect von sich ausschließt, so kann er auch kein intellectuelles Verhältniß zu sich selbst einnehmen. In Gott giebt es keine Affecte, also auch keine Freude. Wie kann Spinoza sagen, daß sich Gott seiner eigenen Vollkommenheit erfreue?[1] Liebe ist eine Art der Freude. Wenn Gott sich nicht freuen kann, so kann er auch nicht lieben, und es darf nicht von einer Liebe Gottes geredet werden. Gott ist das vollkommen unendliche, unbeschränkte, also unpersönliche und selbstlose Wesen. Wenn Gott kein Selbst ist, so giebt es in ihm auch keine Beziehung zu sich selbst, so kann er auch nicht eine Liebe zu sich selbst haben. Daher widerspricht die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst dem Wesen Gottes, weil sie 1. intellectuell, 2. Liebe, 3. reflexiv (Beziehung auf das eigene Selbst) ist. Der letzte Folgebegriff der Lehre Spinozas widerstreitet durchgängig dem ersten Grundbegriff derselben.

### 2. Gott und Mensch.

Die Liebe Gottes zu sich selbst ist in Wahrheit nichts Anderes als unsere Liebe zu Gott, als jener amor Dei intellectualis, dem die Erkenntniß beiwohnt, daß Gott nicht wiederlieben kann. Diese unsere Liebe zu Gott ist der affectvolle Ausdruck unserer klaren Erkenntniß Gottes, und diese Erkenntniß ist der Grund unserer Freiheit. Das System beginnt mit der göttlichen Causalität und endet mit der menschlichen Freiheit. Gott ist die einzige oder alleinige Ursache aller Dinge. Wenn ich von dem, was in oder außer mir geschieht, die alleinige Ursache bin, so bin ich thätig und frei; in jedem andern Falle bin ich leidend und unfrei. Es giebt keine andere Freiheit als die unbedingte Causalität; es giebt keine andere unbedingte Causalität als die göttliche. Gott ist demnach das einzige freie Wesen. Dem widerspricht die Behauptung der menschlichen Freiheit. Die göttliche Causalität und die menschliche Freiheit verhalten

[1] Eth. V. Prop. XXXV. Dem. Dei natura gaudet infinita perfectione.

ſich, wie eine Bejahung und deren contradictoriſche Verneinung. So widerſtreitet in dem Syſteme Spinozas dem Grundſatz der höchſte und letzte der Folgeſätze.

Der Grund unſerer Freiheit iſt unſere Erkenntniß Gottes, in welcher ſich die klare Erkenntniß der Dinge vollendet. Zuerſt iſt Gott das wirkende Weſen der Dinge, zuletzt iſt er das erkannte Weſen der Dinge. Als das wirkende Weſen iſt er die Urſache aller Dinge; als das erkannte iſt er ein Gegenſtand des menſchlichen Geiſtes, alſo das Object eines einzelnen Dinges. Offenbar iſt eine auffallende Differenz zwiſchen dem Daſein der wirkenden und dem Daſein der erkannten Subſtanz: jene exiſtirt im unendlichen Univerſum oder in der Ordnung aller Weſen, dieſe exiſtirt im menſchlichen Geiſte oder in dem Verſtande eines einzelnen Weſens. Als Object des menſchlichen Geiſtes iſt die Subſtanz gegenwärtig in einer endlichen Erſcheinung, eingefaßt in die Vorſtellung eines determinirten Weſens, alſo iſt ſie nicht mehr, was ſie im Anfange war: ens absolute indeterminatum.

Aus dem Weſen Gottes kann die Erkenntniß Gottes nicht folgen, denn die Erkenntniß iſt nur möglich durch den Intellect, und der Intellect iſt in dem Weſen Gottes nicht möglich. Daher iſt die Bedingung, aus welcher allein die Erkenntniß folgt, von der Natur Gottes ausgeſchloſſen. Die Erkenntniß Gottes folgt aus dem menſchlichen Geiſte, aber der menſchliche Geiſt iſt ein Modus Gottes, ein endlicher, zufälliger Modus, er iſt ein Ding unter Dingen, eine Wirkung unter Wirkungen, ein Glied im Cauſalnexus der Natur. Wie iſt es möglich, daß ein ſolches Glied ſich von der Kette, in welche es verflochten iſt, unterſcheidet? In dem Augenblick, wo es ſich davon loslöſt, iſt es nicht mehr ein Glied der Cauſalkette. Wenn es ſich aber vermöge ſeiner Natur nicht davon unterſcheiden kann, ſo kann es ſich den Cauſalzuſammenhang auch nicht objectiv machen und weder ihn ſelbſt noch deſſen ewige Urſache erkennen. Der menſchliche Geiſt, der als einzelnes Weſen in das Gebiet der mittelbaren Wirkungen gehört, iſt nicht im Stande, Gott zu erkennen: ihn, der die erſte Urſache aller Dinge ausmacht. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich ſie in mein Object verwandle. Eine Macht, die mich vollkommen bedingt, von der ich ganz und gar abhänge, von der ich nie unabhängig ſein kann: eine ſolche Macht kann auch nie mein Object werden, mein erkennbares Object. Alſo iſt es unmöglich, daß der menſchliche Geiſt

jemals Gott erkennt. Dieſe Erkenntniß widerſpricht ſowohl der Natur Gottes als auch der Natur des menſchlichen Geiſtes.

Was aber der menſchliche Geiſt nicht vermag, das vermag ebenſowenig oder noch weniger ein anderer endlicher Modus. Jedes einzelne Ding gehört in die Kette der mittelbaren Wirkungen, deren letzte Urſache Gott iſt. Keine dieſer mittelbaren Wirkungen kann ſich von der Kette, in welche ſie eingeſchloſſen iſt, losreißen; keine kann ſich die abſolute Urſache, von der ſie abhängt, objectiv machen: in keinem einzelnen Dinge iſt daher die Idee Gottes möglich. Was aber überhaupt kein Modus vermag, das kann auch nicht durch den Inbegriff aller Modi zu Stande kommen, das iſt auch in dem unendlichen Verſtande als dem Inbegriff aller Ideen nicht möglich. Nach Spinoza verhält ſich der unendliche Verſtand zum endlichen, wie das Ganze zum Theil, die Erkenntniß des unendlichen Verſtandes zur menſchlichen, wie die Bedingung zum Bedingten. Da die Bedingung iſt, ſo iſt auch das Bedingte (die Erkenntniß im menſchlichen Geiſt): ſo ſchließt Spinoza. Da das Bedingte nicht iſt, ſo iſt auch die Bedingung nicht (die Erkenntniß im unendlichen Verſtande): ſo lautet der contradictoriſche Gegenſchluß. Alſo kann die Erkenntniß Gottes weder durch Gott noch durch den unendlichen Verſtand noch durch den endlichen (menſchlichen Geiſt) ſtattfinden: ſie iſt demnach in der Ordnung der Dinge, wie ſie Spinoza begreift, überhaupt unmöglich. Da nun eine wahre Erkenntniß der Dinge bloß durch die Erkenntniß Gottes möglich iſt, ſo müſſen wir mit dieſer auch jene verneinen und erklären, daß alle adäquate Erkenntniß unmöglich erſcheint, ſo lange die Bedingungen gelten, welche die Lehre Spinozas feſtſtellt.[1]

[1] Aus völligem Mißverſtande hat Ed. Loewenthal dieſe meine kritiſche Nachweiſung, daß aus den Principien und der Lehre Spinozas die Unerkennbarkeit der Dinge durch den menſchlichen Geiſt folgt, als mein perſönliches Bekenntniß des Skepticismus genommen und zu widerlegen geſucht. Aus völligem Mißverſtande hat ebenderſelbe die Unfähigkeit des Menſchen als eines Modus (eines in die Cauſalkette der Dinge unauflöslich verflochtenen Gliedes, wie Spinoza ihn anſieht) zur Weltbetrachtung und Welterkenntniß für perſönliche Unfähigkeit, für Mangel an Begabung gehalten, von welchen Mängeln er ſich ſelbſt ganz frei fühle. Vgl. Syſtem und Geſchichte des Naturalismus oder die Wahrheit über die Entſtehung der Weltkörper und ihrer Lebeweſen. Von Eduard Loewenthal, Dr. phil. Sechste vollſtändig umgearb. Aufl. Berlin. Verlag von S. Calvary. (S. 75 flgd.) Das Schriftchen bietet auf 112 Seiten ſowohl das Syſtem als auch die Geſchichte des Naturalismus und die endgültige Auflöſung der Welträthſel, denn die „Urſubſtanz «als Ding an ſich» iſt der abſolut freie Stoff = Aether = Geiſt."

### 3. Geiſt und Körper.

Der menſchliche Geiſt iſt nach Spinoza die Idee des Körpers, er iſt die Idee oder der Verſtand eines einzelnen wirklichen Dinges. Dasſelbe gilt von jedem andern Modus. Warum iſt nicht jedes andere einzelne Ding auch die Erkenntniß ſeines Körpers und ſeiner ſelbſt in demſelben Maße als der menſchliche Geiſt? Weil dieſer ſeinem Vermögen nach um ſo viel vollkommener iſt, als die andern Geiſter oder die Ideen der andern Dinge. Er iſt die Idee des menſchlichen Körpers, welcher um ſo viel vollkommener iſt als die andern Körper. Der menſchliche Geiſt unterſcheidet den Körper, deſſen Idee er iſt, von allen andern; er erkennt dieſen Körper als den ſeinigen und dadurch zugleich ſich ſelbſt. Er ſtellt dieſen Körper als den ſeinigen vor, indem er ihn *empfindet*; aber der Geiſt iſt ſeiner Natur nach bloß denkend, das Denken iſt ſeiner Natur nach vollkommen unabhängig von der Ausdehnung, der Geiſt alſo unabhängig vom Körper und von ſich aus mit dem letzteren in keiner unmittelbaren Gemeinſchaft. Alſo kann es auch der Geiſt nicht ſein, welcher den Körper empfindet; wenn daher Empfindungen ſtattfinden, ſo können ſie nur im Körper ſein, und nur die Ideen derſelben ſind im Geiſt. Die Affectionen des menſchlichen Körpers ſind Empfindungen: eben darin unterſcheidet ſich der menſchliche Körper von den andern, eben dieſer Unterſchied erklärt die größere Vollkommenheit des menſchlichen Körpers und damit zugleich die des menſchlichen Geiſtes.

Aber hier gerathen wir mit Spinoza in unauflösliche Schwierigkeiten. Die Körper ſind nur ausgedehnt und darum nur bewegt; der menſchliche Körper unterſcheidet ſich durch den Reichthum ſeiner Zuſammenſetzung, durch den Complex ſeiner Bewegungen von andern Körpern, durch nichts weiter. Wenn alſo der menſchliche Körper Empfindungen hat, ſo können dieſe nur Bewegungen ſein: es müſſen daher Bewegungen ſein, die ſich hier in Empfindungen verwandeln. Aber wie kann Bewegung jemals Empfindung werden? Dies hat Spinoza ſo wenig erklärt als ein Anderer, ſo wenig als es ſich überhaupt erklären läßt. Wenn aber die Bewegungen als ſolche niemals Empfindungen werden können, wenn aus dem bloßen Mechanismus der Zuſammenſetzung und Bewegung die Empfindung nie reſultirt, ſo kann ſie auch nicht im Körper zu Stande kommen, und da der Geiſt unter dem Geſichtspunkte Spinozas nur Ideen, aber nicht Em-

pfindungen haben kann, ſo ſind die Empfindungen, da ſie weder aus dem Körper noch aus dem Geiſte hervorgehen können, überhaupt unmöglich.

Iſt aber der menſchliche Körper vermöge ſeiner Bewegungen empfindungsfähig, ſo müſſen es die anderen Körper auch ſein. Warum ſind ſie es nicht? Die thieriſchen Körper haben Empfindungen ſo gut wie der menſchliche. Warum ſind die thieriſchen Seelen nicht in demſelben Maße erkenntnißfähig als die menſchlichen? Bei Spinoza ſind Empfindungen und ſinnliche Vorſtellungen körperliche Vorgänge, ſie ſind Affectionen des menſchlichen Körpers. Was wären auch die Ideen dieſer Affectionen, von denen Spinoza ſo viel redet, wenn ſie nicht Ideen der Empfindungen wären? Wenn dieſe Ideen ſelbſt die Empfindungen wären, ſo könnten die Affectionen nur Bewegungen ſein; dann müßten die Ideen dieſer Affectionen Ideen gewiſſer Bewegungen ſein, was ſie offenbar nicht ſind: der menſchliche Geiſt, indem er empfindet, müßte dann gewiſſe Bewegungen vorſtellen, was offenbar der Fall nicht iſt. Alſo ſind die Ideen der körperlichen Affectionen nicht ſelbſt Empfindungen, und die Empfindungen fallen bei Spinoza (nicht mit den Ideen, ſondern) mit den körperlichen Affectionen zuſammen.

Hier haben wir das Dilemma deutlich vor uns, in welches ſich die Lehre unſeres Philoſophen verſtrickt: unſere Empfindungen ſind entweder die Ideen unſerer körperlichen Affectionen oder ſie ſind dieſe Affectionen ſelbſt, d. h. Bewegungen. Ideen der Affectionen können ſie nicht ſein, denn die Empfindungen wären dann Ideen gewiſſer Bewegungen (vorgeſtellte Bewegungen): dies ſtreitet mit der Lehre Spinozas, mit der Erfahrung, mit der Natur der Empfindung. Bewegungen können die Empfindungen nicht ſein: dies ſtreitet mit der Natur der Empfindung, welche ſich aus der bloßen Bewegung nicht erklärt. Die Lehre Spinozas kann demnach die Thatſache der Empfindungen nicht erklären. Die Ideen der Empfindungen ſind aber die inadäquaten Ideen, überhaupt die Quelle aller inadäquaten Erkenntniß, die Elemente der menſchlichen Imagination. Iſt die Empfindung unerklärlich, ſo gilt dasſelbe auch von den Ideen der Empfindungen, ſo iſt auch die inadäquate Erkenntniß unerklärlich.

Unter dem Geſichtspunkt Spinozas iſt daher weder die adäquate noch die inadäquate Erkenntniß, alſo die Erkenntniß in keinerlei Art zu begreifen; vielmehr muß ſie in jeder unmöglich erſcheinen. Dieſe Ordnung der Dinge widerſtreitet dieſer Erkenntniß der Dinge.

### 4. Weltſyſtem und Erkenntnißſyſtem.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß widerſtreitet dem Weſen Gottes eben ſo ſehr wie dem des menſchlichen Geiſtes. Gott als die ſchrankenloſe Subſtanz ohne Verſtand und Willen kann weder ſelbſt erkennen noch von einem andern Weſen erkannt werden: er kann nicht Erkenntnißobject ſein. Der menſchliche Geiſt als Modus oder als Glied im Cauſalnexus der Dinge, als eine unter den abhängigen, mittelbaren, zufälligen Wirkungen, kann ſich das Weſen Gottes und der Dinge nicht objectiv machen: er kann nicht Erkenntnißſubject ſein. Alſo ſtreitet die Möglichkeit der klaren Erkenntniß mit der Natur ſowohl der Subſtanz als auch des Modus. Spinoza begreift Gott als die eine und einzige Subſtanz und die Dinge als deren Modi. Dies heißt: er begreift die Weltordnung als Natur, deren alleiniges Geſetz die bloße Cauſalität iſt. In einer ſolchen Ordnung der Dinge iſt eine rationale Erkenntniß derſelben nicht möglich.

Hier iſt in der Lehre Spinozas der Widerſtreit zwiſchen Rationalismus und Naturalismus, zwiſchen ihrem Erkenntnißſyſtem und ihrem Weltſyſtem. Die Grundzüge dieſer Lehre erheben ſich gegen einander. Wenn die Welt in der That ſo wäre, wie Spinoza ſie erkannt haben will, ſo wäre vollkommen unbegreiflich, wie in einer ſolchen Ordnung der Dinge eine ſolche Erkenntniß zu Stande kommt. Wenn der Spinozismus als Weltordnung möglich iſt, ſo iſt er als Philoſophie oder als Erkenntniß dieſer Weltordnung unmöglich. Iſt der menſchliche Geiſt in Wahrheit bloß ein endlicher und zufälliger Modus, ſo kann er nie ein welterkennendes Weſen, nie ein Spinoza werden, ſo wenig als das Dreieck ein Mathematiker! In der Ordnung der Dinge, wie ſie Spinoza als die wahrhaft wirkliche begreift, iſt alles möglich, nur er ſelbſt nicht, nur kein Weſen, dem dieſe Ordnung einleuchtet.

Die unklare Erkenntniß beruht auf den unklaren oder inadäquaten Ideen, welche vorſtellen, was wir empfinden. Es giebt keine unklare Erkenntniß, wenn es nicht Ideen der Empfindungen giebt; der Geiſt kann nur dann Empfundenes vorſtellen, wenn der Körper Empfindungen hat, d. h. wenn die Empfindungen gleich ſind den körperlichen Affectionen oder gewiſſen Bewegungen des Körpers. Nun aber laſſen ſich aus bloßen Bewegungen niemals die Empfindungen erklären. So lange die Körper bloß bewegungsfähig ſind, ſind ſie nicht empfindungsfähig. Die Bewegung erzeugt den Eindruck; die Empfindung iſt die Perception des Eindrucks. Die Körper aber ſind nur

bewegungsfähig, ſo lange ſie nichts anderes ſind, als Modi der Ausdehnung, ſo lange die Ausdehnung nichts anderes iſt als das Gegentheil des Denkens. Sind Denken und Ausdehnung entgegengeſetzte Attribute, ſo ſind die Körper bloß bewegungsfähig und bewegt, ſo iſt kein Körper empfindungsfähig, er mag noch ſo zuſammengeſetzt und in ſeinen Bewegungen noch ſo complicirt ſein; dann ſind die Affectionen des menſchlichen Körpers keine Empfindungen, alſo die Ideen dieſer Affectionen keine unklaren Ideen: dann iſt die unklare Erkenntniß und mit ihr der Complex der inadäquaten Ideen unmöglich.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß ſtreitet mit der Natur der Subſtanz und der Modi, mit der Natur Gottes und des menſchlichen Geiſtes, wie ſie Spinoza begreift; die Möglichkeit der unklaren Erkenntniß ſtreitet mit dem Verhältniß der beiden Attribute, wie Spinoza daſſelbe feſtſtellt. Alſo ſtreitet die Erkenntniß durchgängig mit den Principien des Syſtems: nämlich mit den Begriffen der Subſtanz, des Modus und der Attribute.

### 5. Subſtanz und Modus.

Aber auch dieſe Grundbegriffe ſelbſt ſind in Widerſtreit mit einander. Gott ſoll die innere Urſache aller Dinge, omnium rerum causa immanens ſein. Iſt Gott in der That dieſe Urſache? Er iſt Subſtanz, die Dinge ſind Modi. Die Subſtanz iſt ihrem Weſen nach unendlich, ſchrankenlos, unbedingt, nothwendig; die Modi ſind ihrem Weſen nach endlich, beſchränkt, bedingt, zufällig: jene iſt vollkommen indeterminirt, dieſe ſind vollkommen determinirt; die Subſtanz iſt urſprünglich und frei, die Modi ſind abgeleitet und unfrei; jene iſt ewige Urſache, dieſe ſind vergängliche Wirkungen. Was können die Dinge noch mit dem Weſen Gottes gemein haben, wenn ſie demſelben in allen ihren Beſtimmungen ſo ungleich und ſo entgegengeſetzt ſind? Wo bleibt die Immanenz des göttlichen Weſens? Wäre Gott als die Subſtanz, als die urſprüngliche Macht und wirkende Natur, welche er iſt, den Dingen wirklich immanent, ſo müßten dieſe ſelbſt Subſtanzen, ſelbſt urſprüngliche Weſen, ſelbſt wirkende Naturen ſein. Aber ſie ſind das Gegentheil von alle dem, was ſie ſein müßten, wenn Gott in Wahrheit ihre innere Urſache wäre. Zwiſchen Subſtanz und Modus iſt eine Kluft, eine Ungleichheit, welche einen neuen Dualismus begründet, der mit dem Princip der wirklichen Immanenz ſtreitet. Die Subſtanz

ſoll den Dingen immanent ſein; in Wahrheit iſt ſie ihnen ſo wenig immanent, als der Ohnmacht die Macht.

## IV. Das neue Problem.

Die Widerſprüche liegen am Tage, ſie folgen ſämmtlich aus der Natur und dem Charakter des Syſtems: aus dieſer Vereinigung des Rationalismus, der alles Irrationale ausſchließt, und des Naturalismus, der alles verneint, was dem Begriff der bloßen Cauſalität widerſtreitet. Mit dem Weſen Gottes ſtreitet die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, mit der göttlichen Cauſalität ſtreitet die menſchliche Freiheit. Mit dem Begriff der Subſtanz ſtreitet deren Erkennbarkeit durch den menſchlichen Geiſt; die Erkenntniß der Subſtanz durch den menſchlichen Geiſt widerſtreitet der Natur des letzteren, dem Begriffe des Modus. Mit dem Begriffe des Körpers ſtreitet die Möglichkeit der Empfindung, ſie widerſtreitet ebenſo ſehr dem Begriffe des Geiſtes: ſie kann weder im Geiſt, als dem Gegentheile des Körpers, noch im Körper, als dem Gegentheile des Geiſtes, ſtattfinden. Die Möglichkeit der Empfindung und damit auch die der inadäquaten Ideen iſt unvereinbar mit dem Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper, wie daſſelbe aus dem Verhältniß zwiſchen Denken und Ausdehnung nothwendig folgt: die inadäquate Erkenntniß iſt unmöglich, ſo lange die Attribute einander entgegengeſetzt ſind. Das Verhältniß zwiſchen Subſtanz und Modus ſtreitet mit der Immanenz der Subſtanz, die den regulativen Grundbegriff des ganzen Syſtems ausmacht. Dieſes Syſtem der Erkenntniß iſt mit dieſem Syſtem der Naturordnung nicht zu vereinigen: dieſer Rationalismus nicht mit dieſem Naturalismus.

### 1. Die Subſtantialität der Dinge.

Die Möglichkeit der Erkenntniß gilt, denn ihre Verneinung wäre die Verneinung der Philoſophie. Wenn der menſchliche Geiſt im Stande iſt, die Dinge zu erkennen, ſo iſt er kein bloßer Modus, ſo gilt daſſelbe auch vom menſchlichen Körper, alſo von der geſammten menſchlichen Natur. Wenn aber der Menſch aufhört Modus zu ſein, ſo gilt daſſelbe von allen Dingen überhaupt, denn ſie ſind von dem Menſchen nur dem Grade, aber nicht dem Weſen nach verſchieden. Damit löſt ſich der Zuſammenhang auf, der die Dinge im natürlichen Cauſalnexus verknüpfte; dieſe feſtgeſchmiedete Kette ſpringt entzwei, indem ſich ein Glied davon abſondert: die Glieder ſämmtlich löſen ſich

los und bilden jedes ein besonderes Wesen für sich, nicht eine Kette einzelner Modi, sondern eine Fülle einzelner Substanzen, die nicht ein einziges Wesen ausmachen, sondern nur desselben Wesens sind: eine Fülle gleichartiger, nur dem Grade nach verschiedener Substanzen.

### 2. Die Einheit der Kraft.

Die menschliche Erkenntniß schließt die Möglichkeit des Irrthums in sich; der Irrthum besteht in den inadäquaten oder unklaren Ideen, welche ohne Empfindung nicht möglich sind. Die Möglichkeit der Empfindung gilt und muß mit der menschlichen Natur in Einklang gesetzt werden. So lange Körper und Geist, Ausdehnung und Denken einander ausschließen, ist die Empfindung unmöglich; das Verhältniß der Attribute hört darum auf in seiner bisherigen Form zu gelten. Bei Descartes waren Denken und Ausdehnung die Wesensbeschaffenheiten entgegengesetzter Substanzen, bei Spinoza sind sie die entgegengesetzten Kräfte derselben einen Substanz, bei beiden sind sie einander entgegengesetzt. Dieser Gegensatz verliert jetzt seine Geltung. Denken und Ausdehnung sind eine und dieselbe Kraft in verschiedenen Stufen; Vorstellung und Bewegung sind verschiedene Erscheinungsformen derselben formgebenden, zweckthätigen oder vorstellenden Kraft, die das Attribut jedes Dinges, das Wesen jeder Substanz ausmacht. Die Dinge müssen als Substanzen und diese als eine zahllose Fülle vorstellender Kräfte begriffen werden, welche stufenmäßig fortschreiten von der niedrigsten bis zur höchsten.

### 3. Die Monade.

Wir sind genöthigt, die Substantialität der Dinge zu bejahen, sobald mit dem Princip der göttlichen Immanenz Ernst gemacht wird. Die Substanz existirt nur dann wahrhaft in jedem Dinge, wenn jedes Ding Substanz ist. Aber die Dinge sind beschränkt. Die Substanz hört also auf, schrankenlos zu sein, denn als solche ist sie den Dingen nicht wirklich immanent. Aber von außen darf die Substanz nicht beschränkt oder bestimmt werden, denn sonst wäre sie nicht Substanz, sondern Modus. Also muß jetzt die Substanz gedacht werden als durch sich selbst beschränkt, als ein selbstbeschränktes, selbsteigenthümliches Wesen, d. h. als Individualität. In dem Begriff der Individualität gleicht sich der Gegensatz aus zwischen der Substanz und der Natur des einzelnen Dinges: das Individuum ist Einzelsubstanz.

Jetzt erſcheint das Weſen der Dinge als eine zahlloſe Fülle individueller Subſtanzen, deren jede eine vorſtellende Kraft ausmacht. Vermöge dieſer Kraft bildet jedes Individuum eine untheilbare Einheit, eine wirkliche Monas. In dem Begriff der Monade liegt daher die nächſte Löſung der Probleme, welche aus der Lehre Spinozas hervorgehen. Dieſer ſelbſt hat in dem höchſten Begriffe ſeines Syſtems die Gleichung zwiſchen Subſtanz und Modus gefordert; er hat den Modus innerhalb ſeiner Schranke zur Unendlichkeit der Subſtanz erweitert und in die Unendlichkeit der Subſtanz die Selbſtbeſchränkung aufgenommen. „Unſere Liebe zu Gott iſt die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt.“ Indem wir Gott lieben, liebt Gott ſich ſelbſt. Dieſer Ausſpruch erklärt die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens. Der freie, in die Betrachtung Gottes verſenkte Menſchengeiſt iſt gleich der Subſtanz; das göttliche Weſen, welches ſich ſelbſt liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, iſt gleich dem Menſchen. So hat Spinoza ſelbſt Subſtanz und Modus (Gott und Menſch) einander gleich gemacht und wider ſeinen eigenen Ausſpruch wirklich den Kreis in ein Quadrat verwandelt. Die Subſtanz iſt ein Selbſt geworden, und der menſchliche Geiſt iſt in der Erkenntniß und Liebe Gottes ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Weſens. Was aber von einem einzelnen Weſen gilt, das gilt von allen, wenn auch in verſchiedenen Graden. Alle Dinge ſind jetzt durchdrungen von der Subſtanz, und der Gedanke der göttlichen Immanenz iſt erfüllt.

Das Princip der Individualität verneint die Einzigkeit der Subſtanz und bejaht die Vielheit der Subſtanzen: darin beſteht der Gegenſatz zu Spinoza. Das Princip der Individualität erklärt: dieſe zahlloſen Subſtanzen ſind einander nicht entgegengeſetzt und dualiſtiſch geſchieden in Geiſter und Körper, ſondern gleichartige Weſen, vorſtellende Kräfte, jede in ihrer Weiſe, welche daſſelbe Univerſum ausdrücken und eine einmüthige Weltordnung bilden: hier iſt der Gegenſatz zu Descartes. Dieſes Princip eröffnet uns die Ausſicht in eine neue Philoſophie, welche G. W. Leibniz begründet: durch die Einheit von Denken und Ausdehnung wird der Begriff der Entwicklung gefordert, durch den Gegenſatz beider wird er unmöglich gemacht.

Die dualiſtiſche Unterſcheidung zwiſchen Denken und Ausdehnung war der charakteriſtiſche Grundbegriff der carteſianiſchen Lehre. So weit dieſer Dualismus trägt, ſo weit reicht die Schule Descartes'. Spinoza verneint den Gegenſatz der Subſtanzen, aber er bejaht den

Gegenſatz der Attribute in der einen Subſtanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualiſtiſchen Unterſcheidung: darum rechnen wir ihn noch zur Schule Descartes', das Wort nicht im engen Sinn der Nachahmung, ſondern im weiten der Geiſtesrichtung genommen.

Leibniz bejaht die Subſtanz als Grundbegriff der Philoſophie: darum gehört er noch zu der dogmatiſchen und naturaliſtiſchen Richtung der neuen Philoſophie, aber er verneint gegen Descartes den Dualismus der Subſtanzen, gegen Spinoza die Einheit der Subſtanz, gegen beide den Dualismus der Attribute, den Gegenſatz zwiſchen Denken und Ausdehnung: darum unterſcheiden wir ihn von der Schule Descartes' und werden in ſeiner Lehre den Uebergang von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie erkennen, wie wir in der Lehre Spinozas den vollkommenſten und reinſten Ausdruck der dogmatiſchen erkannt haben.

## Druckfehlerverzeichniß.

Seite 20. Zeile 4 von oben ſtatt „Cordoemy“ lies „Cordemoy“.
Seite 195. Zeile 17 von oben ſtatt «varissimi» lies «rarissimi».

13
8

C. F. Winter'ſche Buchdruckerei.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE DEC 20 '48

DUE APR -9 '49

Digitized by Google

1705.4.3 vol.2
zza Leben, Werke, und Lehre.
ner Library 004849850
2044 084 594 910

Digitized by Google